Vladimir Jankélévitch (1903-1985) a studiat filosofia la École Normale Supérieure şi şi-a luat doctoratul cu o teză despre filosofia lui Schelling. A fost influenţat de gîndirea lui Bergson, căruia îi consacră o importantă monografie în 1931. A fost, pe rînd, profesor la Universităţile din Toulouse şi Lille, la Collège Philosophique, apoi, din 1951, la Universitatea Sorbonne. Dintre lucrările publicate amintim *L'Ironie ou la Bonne Conscience* (1936; reeditată cu titlul *L'Ironie* în 1979), *L'Alternative* (1938), *Traité des vertus* (1949), *Philosophie première* (1954), *Le Pardon* (1967; *Iertarea*, Editura Polirom, 1998), *L'Irréversible et la nostalgie* (1974).

INSTITUT FRANÇAIS
BUCAREST

Acest volum a beneficiat de Programele de sprijin pentru publicare ale Institut Français/Ministerul francez al Afacerilor Externe şi Europene.

Vladimir Jankélévitch, *Cours de philosophie morale*
Notes recueillies à l'Université Libre de Bruxelles. 1962-1963
Texte établi, annoté et préfacé par Françoise Schwab

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, Bl. B3A, sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR
Curs de filosofie morală / Vladimir Jankélévitch; trad. de Adrian Şerban. – Iaşi: Polirom, 2011

ISBN 978-973-46-0734-1

I. Şerban, Adrian (trad.)

17

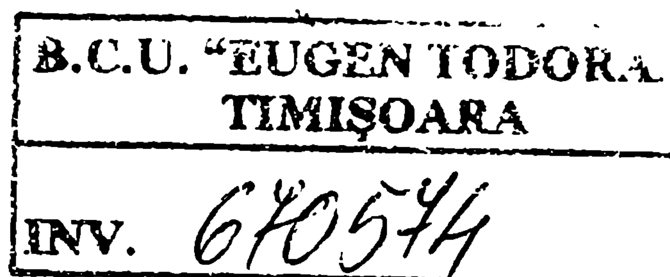
Printed in ROMANIA

Vladimir Jankélévitch

Curs de filosofie morală

Universitatea Liberă din Bruxelles
1962-1963

Text stabilit, adnotat şi prefaţat de Françoise Schwab
Traducere de Adrian Şerban





POLIROM
2011

Prefață

Acest curs, pe care îl publicăm la mai bine de douăzeci de ani de la moartea lui Vladimir Jankélévitch (1903-1985), a fost ţinut la Universitatea Liberă din Bruxelles în 1962 şi retranscris de o studentă.

Se va observa foarte repede că el diferă mult, prin chiar factura sa, de cursurile ţinute la Sorbona şi publicate ca înregistrări, ale căror celebre *crescendouri* şi mod muzical nu ar putea fi redate în scris. Aici e vorba de cu totul altceva : mai întîi, Jankélévitch se dovedește foarte didactic. Există titluri de secţiune, puncte notate cu a), b), referințe precise și numeroase la istoria filosofiei. Totuşi, el nu-și abandonează temele predilecte. Caracterul aparte şi interesul acestui curs, în care se întîlnesc profesorul și filosoful moralei, constau tocmai în intersectarea acestor două „linii" de gîndire.

Textul nu a fost nici revăzut, nici corectat de Jankélévitch și am dorit să-l publicăm fără rectificări (cu excepţia ortografiei). Totuși, furnizarea unui aparat critic ar trebui să permită evidenţierea provenienţei citatelor şi să incite cititorul să se raporteze constant la lucrările scrise de filosof. Această perspectivă pe care am adoptat-o are ca scop principal să trimită la operă. Într-adevăr, nimeni nu ar putea să expliciteze mai bine gîndirea sa decît autorul însuşi ! Marele număr al cărţilor de filosofie și de muzică pe care Vladimir Jankélévitch ni le lasă este, în această privință, remarcabil.

Profesor la Sorbona din 1951 pînă în 1979, el a marcat numeroase generaţii de studenţi prin cursurile sale de morală şi de metafizică, dar şi prin personalitatea sa sclipitoare, impetuoasă, plină de căldură. Acest om ce fermeca în sensul socratic al termenului îşi fascina auditoriul nu doar cu strălucirea elocinței sale, ci şi cu profunzimea discursului, deopotrivă modest şi fulgurant.

A fost una dintre vocile cele mai deosebite ale filosofiei franceze din secolul XX. A predat morala într-o vreme în care era la modă să o persiflezi.

Timpul care sortește existența *aproape-nimicului* și îi conferă caracterul ei iremediabil, ireversibil, este tema fundamentală a operei sale. Din această meditație s-au născut textele despre ireversibil și nostalgie, ca și profundele sale considerații privitoare la moarte.

Ca mulți dintre filosofii generației sale, Jankélévitch a fost influențat de Bergson, căruia i-a consacrat o lucrare importantă (*Henri Bergson*, 1931). Pariul creării unei filosofii a existenței pornind de la bergsonism și, ceea ce înseamnă același lucru, de a-l gîndi pe Bergson într-un mod existențial va fi deplin cîștigat. Plecînd de la noua noțiune de timp introdusă de Bergson, Jankélévitch și-a centrat analizele asupra moralei. Afirmînd că „nu trebuie să spui, trebuie să faci", el pune bazele unui discurs despre realitate și constată că forma eminentă a faptei este cauza intrării noastre în această lume. Încurajările sale cele mai vii sînt adresate omului de acțiune.

Magistralul său *Tratat despre virtuți* nutrește o gîndire deopotrivă ironică și serioasă. Departe de dozări, de gradări, de calcule meschine, dincolo de angelism sau confuzie, el are în vedere „clipa favorabilă" care este exigența de infinit și de absolut a conștiinței morale. Acesta este contextul în care a trecut în revistă viciile și virtuțile.

Dacă Jankélévitch nu a scris propriu-zis nici o lucrare politică, întreaga sa operă privind morala are totuși o dimensiune politică prin aceea că nu încetează să exploreze legătura cu ceilalți. Textele sale despre iertare ne spun *ce* nu trebuie să uităm și ne arată și *de ce* nu trebuie să uităm (*Iertarea* și *Să iertăm ?*).

Jankélévitch nu examinează niciodată lumea așa cum este ea cînd omul nu o vede: el adoptă punctul de vedere al conștiinței umane, căci sensibilul nu semnifică decît ceea ce el este! Dacă cunoscătorii sesizează la el frecventarea Părinților Bisericii, a misticilor, a lui Bergson, a lui Pascal (lecturi care i-au hrănit în mod esențial gîndirea înainte de război), mai rari sînt cei care îi cunosc interesul pentru iudaism. Și totuși, și-a exprimat în frumoase pagini „fidelitatea îndepărtată, dar niciodată uitată ca origine față de condiția sa de evreu ce comportă atîtea dureri", după formula pertinentă a prietenului său Jacques Madaule. Cartea intitulată *Surse* mărturisește acest interes profund pentru iudaism.

Opera sa s-a aplecat asupra tuturor subiectelor. Subiecte de care încerca întotdeauna să se apropie cît mai mult. Fiindcă pentru el nimic nu era niciodată clasat, inclasabilul filosof a edificat astfel o operă inclasabilă.

„Proiectul meu filosofic este un mod de a filosofa. Adică de a încerca să gîndesc, pînă în clipa în care gîndirea eșuează, lucruri dificil de

gîndit”, mărturisea Jankélévitch. El intervine acolo unde se află granițele cunoașterii ; sub edificiul maiestuos al acesteia, descoperă o existență subterană locuită de timp, moarte, dragoste. Ceea ce justifică această mărturisire : „Am tendința să mă plasez la marginea lucrurilor”.

Nu ne promite nimic – mai ales nu ne promite o nouă filosofie ! –, dar ne face un semn complice pentru a ne îndruma spre acel „nu-știu-ce”, acel „aproape-nimic”, acel „cu-totul-alt-ordin” prezente, de exemplu, în *Nu-știu-ce și aproape-nimic*, *Tratat despre moarte* și *Filosofia primă*.

Centrîndu-și cele mai importante analize asupra moralei în raporturile ei cu timpul, această operă produce o nouă inteligibilitate a temporalității. De aici rodnicele meditații ale lui Jankélévitch asupra ireversibilului, nostalgiei, morții. Tot de aici încurajările sale cele mai vii pentru angajarea în acțiune.

Regretînd că epoca noastră se mulțumește din ce în ce mai mult cu „adevăruri aproximative”, Jankélévitch pledează pentru predarea extinsă a unei filosofii vii și trăite, care i-ar învăța pe studenți să înfrunte principalele probleme ce preocupă ființa umană. Considera că oamenii formați în „arta și metoda de a gîndi de unii singuri” ar fi „o garanție împotriva derapajelor și orbirii produse de ideologii”.

În cazul gîndirii lui Jankélévitch, ca și în cazul muzicii, nici o analiză savantă nu ne va spune esența ei ultimă, ce rezidă în farmecul ambiguu pe care îl degajă și cu care trebuie să ne mulțumim. Medita cu voce tare și desfășura pentru noi cîteva mituri purtătoare de eternitate.

Discursul său despre indicibil răspunde neliniștilor unei societăți confuze. Interogațiile sale îl privesc pe fiecare și fiecare îi poate înțelege cuvîntul. Martor lucid al dramelor secolului XX, acest cuvînt pune în gardă împotriva întoarcerii ignobilului, refuză compromisurile, nu conjugă cu ușurință verbele „a uita” și „a ierta”, repetă că morala nu este doar subiect de disertație, ci și teorie practică. Discret, cu modestie și umor, Jankélévitch a apărat ideile pe care le ilustrau cursurile sale.

Această gîndire viguroasă exprimă elanul și angoasa unei epoci sfîșiate, dar fecunde. Cursul este auster, însă Jankélévitch nu tolera intolerabilul și, fără a provoca în mod gratuit, nu se sfia să-și arate dezgustul – netemîndu-se, cînd trebuia, să ia poziții ce deranjau. Oferindu-ne această mărturie vie a unei gîndiri ce merge contra curentului, ne-a făcut exercițiul propriei libertăți mai ușor.

Prin dorința lui de a face să fie recunoscut primatul absolut al moralei asupra oricărei alte instanțe, Jankélévitch va fi dus bătălia secolului său. Iată de ce, oricare ar fi climatul schimbător al filosofiei, opera sa filosofică are șanse reale de a supraviețui.

Françoise Schwab

Prima parte a cursului

Plan[*]

Se numeşte reducţionism faptul de a reduce problema morală la alte probleme: ştiinţifice, artistice, psihologice.

Vom studia reducerea moralei:

- la estetică;
- la religie;
- la psihologie.

* Planul cursului anunţat de Vladimir Jankélévitch nu a fost întotdeauna respectat, se pare din lipsă de timp (vezi cuprinsul).

Reducerea eticii la estetică

Problema raporturilor dintre morală și artă este un simptom al modernității. Faptul că există raporturi între aceste valori presupune că aceste valori nu coincid.

Modernii au alcătuit table de valori, au vrut să le clasifice; dacă clasificăm valorile binelui și frumosului, înseamnă că ele sînt distincte. Credem că frumosul poate exista fără bine, iar binele fără adevăr.

Aceste două valori formează așadar o dualitate. În consecință, se ridică o întrebare: trebuie să alegem între cele două? Întrebarea conduce la o alternativă, la o sciziune între artă și morală. Putem vorbi de o artă fără morală și de o morală fără artă.

Această teorie a fost propovăduită în secolul al XIX-lea de școala „artei pentru artă”[1], care afirma că arta nu trebuie să aibă nici o tendință moralizatoare.

Istoricul problemei:

1. În Grecia nu exista o astfel de alternativă, noțiunea de „valoare” este străină spiritului grec[2].

În secolul al V-lea î.Hr., Xenophon, care reflectă spiritul timpului său, are drept ideal ceea ce s-a numit *kalokagathos*[3]: frumosul și binele. Între frumos și bine există identitate, și nu disjuncție. Omul nu este în fața unei dileme, a unei opțiuni: dimpotrivă, cumulează aceste două noțiuni.

În *Gorgias*[(a)], Platon propune triada omului bun, frumos și fericit, pe care o opune omului nedrept, urît și nefericit[4].

(a) Triada omului bun, frumos și fericit în *Gorgias*, 497c-d: „Gîndește-te! Nu se numesc buni cei ce au binele într-înșii, după cum se numesc

Pentru Aristotel, *kalon* e ceea ce este frumos și demn de laudă și se opune lui *aiskhros*, ceea ce este urît și blamabil[5].

Cicero traduce această noțiune de *kalon* prin *honestum*, ceea ce este deopotrivă frumos și bun[(a)].

Concluzie: din aceste exemple se poate deduce că între calitatea morală și calitatea fizică există coincidență. Grecii nu concep un suflet urît într-un corp frumos; pentru ei, virtutea se prezintă întotdeauna într-o formă avantajoasă. *Agathos* înseamnă „bun", dar și „nobil, prosper și care trezește admirație".

Pentru greci, prosperitatea îi însoțește în modul cel mai firesc pe oamenii virtuoși (izbînda celor răi este o idee care nu se naște decît odată cu creștinismul). Din această concepție optimistă rezultă că fericirea, eudemonia, este consacrarea armoniei dintre frumos și bine. Pentru Aristotel, reușita este încununarea firească a virtuții.

În rezumat, este imposibil să fii bun fără să pari bun; pentru greci, aparența coincide deci cu esența; viața înțeleptului va fi o viață bună și frumoasă, o operă de artă.

Necesitatea alegerii, care este definiția pesimismului modern potrivit filosofului danez Kierkegaard[(b)6], nu se impune prin urmare pentru greci. Am fi așadar tentați să credem că grecii erau optimiști.

Or, ce înseamnă optimismul? Înseamnă o luptă și o victorie împotriva dizarmoniei, împotriva pesimismului. Optimismul este o noțiune modernă.

---

frumoși cei în care sălășluiește frumusețea?" – Teoria ispășirii în *Gorgias*, 478c-d: „Prin urmare, justiția înțelepțește pe oameni și-i face mai drepți, fiind ca o medicină contra răutății" (Platon, *Opere I*, ed. a II-a, trad. rom. de Alexandru Cizek, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975).

(a) Cicero, „Noțiunile morale": „Asemenea cer și eu, pe acest om onest, hotărît să îndure toate torturile, să se lase sfîșiat de dureri de nesuportat mai degrabă decît să-și trădeze datoria ori credința" (Cicero, *Academicele prime*, VII, 23, citat în *Les Stoïciens*, trad. fr. de É. Bréhier, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1962, p. 199).

(b) Încă din primele sale scrieri, Vladimir Jankélévitch se interesează de Søren Kierkegaard (1813-1855). Prin titlul ei, *Alternativa* lui Jankélévitch face aluzie la lucrarea lui Kierkegaard intitulată în daneză *Enten-Eller* (1843), ceea ce se poate traduce prin *Sau-sau* ori prin *Alternativa*, ori chiar, de exemplu, prin *Din două una*.

Leibniz face haz de necaz[7]: așa rău cum merg, lucrurile merg totuşi cum nu se poate mai bine[(a)]. Dar în Grecia, în secolul al V-lea î.Hr., pesimismul nu exista încă, deci nu se poate vorbi de optimism.

Dacă aprofundăm această credință în armonie din secolul al V-lea î.Hr., scoatem totuși la iveală cîteva disonanțe: grecii își pun problema dacă binele se identifică întotdeauna cu frumosul.

În *Banchetul*, Platon edifică o dialectică ascendentă care conduce omul de la frumusețea aparentă la frumusețea invizibilă[(b)8]. El ne poartă de la frumusețea fizică a materiei la frumusețea spirituală a sufletului, la frumusețea legilor, instituțiilor și ocupațiilor omenești, de unde sîntem conduși către frumusețea științelor raționamentului și ajungem la ideea Frumuseții în sine, criptică. Dacă analizăm această succesiune, remarcăm foarte repede o discontinuitate: se trece de la sensul propriu al frumuseții la metaforă, frumusețea e treptat moralizată fără să știm în ce moment s-a produs această trecere de la un ordin la altul.

Frumusețea ideală este lipsită de formă, aplastică, am putea spune, alegorică, ea scapă simțurilor și este în întregime moralizată.

2. Moştenitor al *Republicii* platoniciene, neoplatonismul va dezvolta această disonanță născută în secolul al V-lea î.Hr.

Plotin scrie: „Frumusețea este strălucirea Binelui"[(c)9]. Ceea ce presupune existența unei armonii fundamentale între frumusețe și esența ei, bunătatea care transpare. Dar și că există o dualitate între patent și latent, între ceea ce apare și ceea ce se ascunde.

(a) G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, trad. rom. de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, ed. îngrijită de Nicolae Râmbu, Polirom, Iaşi, 1997.

(b) Platon, Banchetul, 210b-c şi 211b-c.

(c) Frumosul este strălucirea Binelui, cum se spune în *Phaidros* şi cum va spune la rîndul său Plotin în *Peri tou kalou* („Despre frumos"), unde se poate citi: „Frumosul este taina (*sacrement*) Binelui" şi „Binele înseamnă mai mult decît Frumosul" (Plotin, *Ennéades*, I, 6, § 9; trad. fr. de É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938, 7 vol.).

Plotin mai spune: „Arta este anticamera Binelui"[(a)10]. Pentru el, arta este un început de inițiere în esența ascunsă: Binele. Binele este deci asemenea unei frumuseți invizibile.

E și normal că în acest moment s-a pus o întrebare: de ce binele nu se manifestă, de ce nu cade sub simțuri? Pornind de la această neliniște, nu mai e decît un pas de făcut pentru a ajunge la pesimismul complet.

Acest pesimism a fost elaborat în trei etape:

- Frumosul este o diminuare, o degradare a binelui.
- Frumosul este principiul erorii, aparența este înșelătoare și nu dezvăluie esența. Omul nu trebuie să aibă încredere în această aparență. Parmenide dezvoltase deja ideea aparenței înșelătoare, deosebind între lumea opiniei, a aparenței și cea a realității, a științei[(b)11].
- Aparența poate să vrea să ne inducă în eroare: omul trebuie să se îndoiască de ea. Principiul ispitei și al „păcatului" apare în neoplatonism și în supranaturalismul creștin (discontinuitatea dintre natură și supranatură ține de domeniul lui Dumnezeu). Neîncrederea omului în aparență este contemporană cu descoperirea minciunii. Pentru grecii din secolul al V-lea î.Hr., eroarea provenea din ignoranță, ea nu era niciodată comisă voluntar.

3. Creștinismul va schimba totul: aparența, imaginea sensibilă devin diabolice. Kierkegaard va spune că Dumnezeul creștin este un zeu care nu are o aparență divină[(c)12]. Părinții Bisericii

(a) În *Enneade*, I, 6, se spune în § 7 că „trebuie urcat, așadar, din nou spre bine, la care aspiră orice suflet. Dacă cineva l-a văzut, știe ce vreau să spun, și anume cît de frumos este. [...] Este nefericit cine nu l-a întîlnit pe acesta [Frumosul], și doar el [...]. Iar pe cel care se află dincolo de el îl numim natura binelui, care are frumosul drept scut înaintea sa". Plotin adaugă: „Binele este dincolo de el [frumos] și este izvorul și principiul frumosului" (*Enneade*, I, 6, § 9; trad. rom. de Vasile Rus, IRI, București, 2003-2007, 3 vol.).

(b) *Cf.* Parmenide, *Le Poème*, fr. VII și VIII, ed. îngrijită de Jean Beaufret, trad. fr. de J. Riniéri, PUF, col. „Quadrige", Paris, 1996, pp. 83-85.

(c) Vezi Søren Kierkegaard, *Fărîme filosofice*, 1844 (trad. rom. de Adrian Arsinevici, în *Scrieri*, II, Amarcord, Timișoara, 1999) și *Școala creștinismului*, 1850 (trad. rom. de Mircea Ivăncescu, Adonai, București, 1995). Vezi și nota 189 de la sfîrșitul acestui volum.

afirmă că „virtuțile Antichității sînt vicii sclipitoare", că arta menține omul la suprafața lucrurilor și îl împiedică să-și atingă esența[13]. Teoria lor va da naștere unei morale iconoclaste, care neagă și urăște sensibilul; și unei neîncrederi ce nu mai este rațională, ci pasională.

Distincții între cîteva caracteristici particulare care opun valorile estetice și cele etice:

1. Semnificația cuvîntului „operă" nu este aceeași în cele două cazuri.

În domeniul estetic, opera desemnează ceva material, fizic. Stilul estetic este caracterizat de palpabil, de concret. Opera îi supraviețuiește creatorului, ea poate fi conservată.

În domeniul moral, opera ori fapta e invizibilă; ceea ce contează nu mai este realizarea concretă, ci intenția și buna voință.

Am putea să punem problema și altfel și să studiem diferențele dintre imaginație și buna voință.

Imaginația creează imagini, creează o lume, forme. Romanticii asociază imaginația cu o magie ce emancipează formele față de creator: operele create devin patrimoniul umanității.

Buna voință decide în esență asupra manierei, a intenției. Gestul are mai puțină importanță decît spiritul în care este făcut. Contează doar întrebarea calificativă: cum?

În concluzie, putem spune că opera estetică e concretă, palpabilă, în vreme ce opera morală nu are o existență în sine, este subordonată intenției și poate deci să pară echivocă în anumite cazuri.

2. Distincție între natura și categoria agenților.

Lumea estetică este o lume a inegalităților. Geniul și talentul sînt privilegii acordate celor ce au realizat deja o operă de artă. Crearea unei capodopere este privilegiul unei elite aristocratice. Această înrudire între estetism și aristocrație există din Antichitate, în filosofia greacă, de exemplu.

Platon scrie în *Republica* că cetatea artiștilor este o cetate a privilegiaților, în care clasele sociale nu sînt nivelate[(a)14].

(a) Platon, *Republica*, partea a II-a: „Cetatea dreaptă", 415d, și cartea a IV-a, 427b.

Aristotel spune: „Înțelepții sînt oameni ieșiți din comun"[(a)15]. Pentru el, virtutea înțelepților e excelența, perfecțiunea atinsă într-un domeniu.

Dimpotrivă, ceea ce contează în domeniul moral este, așa cum am văzut, buna voință. Or, toată lumea este capabilă de bună voință. Ea e universală și inerentă esenței omului. Buna voință are deci un caracter democratic și ecumenic; de aici rezultă că orice erou, orice supraom este exclus din viața morală.

Kant afirma că legea morală trebuie să impună respect, și nu să trezească admirația, calitate ce aparține domeniului estetic[(b)16].

În concluzie, stilul estetic are un caracter aristocratic, impregnat de virtuozitate. În domeniul moral, buna voință este universală, democratică și inerentă fiecărui om.

3. Dublă circumscriere temporală și locală.

Actul estetic este temporar și intermitent, este circumscris unei lumi închise, „unei lumi a evadării în artă" (Schopenhauer)[17], care vrea să rămînă separată de viața activă, de praxis.

Pianul lui Maurice Ravel era acoperit de praf, ca și cum nu ar fi fost folosit niciodată. Ravel considera că viața artistică e temporară și nu trebuie să ia locul vieții reale.

Cît privește viața morală ideală, ea ar trebui să fie, dimpotrivă, continuă. De fapt, trebuie să recunoaștem că și viața noastră morală este temporară, că nu ne gîndim la semeni decît în mod intermitent, însă asta se datorează slăbiciunilor noastre omenești. Pentru a fi sinceră, gîndirea morală nu ar trebui să-și fixeze nici o limită, ci să iradieze în întreaga existență. Aceeași

---

(a) Aristotel, *Metafizica* (trad. rom. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, A, I, 982a): „Îl considerăm înțelept pe cel capabil să cunoască lucrurile dificile și care nu sînt ușor de cunoscut omului (simțirea este comună tuturor; iată de ce a simți este lesnicios și nu presupune înțelepciune)".

(b) Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, t. 1, p. 70, notă, și p. 117, nota 23, trad. fr. de A. Renaut, Flammarion, col. „GF", Paris, 1994. *Critica rațiunii practice*, pp. 106-108, trad. rom. de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1995.

idee se regăsește la Sfîntul Augustin, care afirma că „măsura iubirii este să fie fără măsură”[(a)18].

În concluzie, viața estetică nu e decît un moment al existenței. Viața morală ideală ocupă întreaga existență.

4. Înglobarea subiectului.

În viața estetică, subiectul nu este înglobat, nu este angajat: nu e nevoie să fii tu însuți creator ca să judeci cu luciditate o operă de artă.

La teatru, actorii și spectatorii nu au aceeași atitudine: primii creează, ceilalți contemplă. Există deci o anumită perspectivă, o anumită optică ce ne permite să judecăm de la distanță. Această dualitate se observă în distincția pe care o făceau grecii între verbele *poiein* și *prattein*. *Poiein* = a face o operă tehnică, artistică. *Prattein* = a făptui, a acționa, ceea ce nu implică întotdeauna realizarea unei opere concrete.

În viața morală, din contra, această optică nu există, între subiect și agent nu se face distincție. Viața morală este serioasă în măsura în care „seriozitatea” implică înglobarea, angajarea subiectului.

Subiectul este aruncat într-o lume informă al cărei „centru se află pretutindeni, iar circumferința nicăieri” (Pascal)[(b)19]. Însăși prezența opticii în morală este primejdioasă: pentru ca agentul să fie sincer, nu trebuie să se gîndească la aplauzele celor care îl observă. Putem spune că o viața morală „pură” pretinde o mare doză de inocență, de inconștiență aproape.

Totuși, aceste două stiluri de viață sînt confundate adesea.

Leibniz credea că edifică o morală bazată pe contemplarea lumii. De fapt, el privește lumea ca pe o „frescă frumoasă”, fără

(a) Vezi Sfîntul Augustin, *Epistole*, 109-2, *„In quo amor Dei...”*: „Cînd este vorba de iubirea lui Dumnezeu, nu se prescrie nici o măsură, căci măsura care e lege este să iubești fără măsură”. Bernard de Clairvaux a utilizat adesea această frază a Sfîntului Augustin (*cf. Traité sur l'amour de Dieu*, I, 1): „Cauza iubirii noastre de Dumnezeu este Dumnezeu însuși, măsura este să-l iubești fără măsură”.

(b) Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. rom. de George Iancu Ghidu, Editura Științifică, București, 1992, I, I, p. 121.

să fie angajat în ea[(a)20]. E interesant să comparăm în această privință atitudinea lui Leibniz cu cea a lui Pascal.

Leibniz contemplă imaginea unei lumi armonioase, în care suferințele omenești sînt asemenea umbrelor într-un tablou frumos. Pascal scrie: „Sîntem prinși, sîntem înglobați într-o lume amorfă, nedeterminată"[(b)21].

În concluzie, domeniul estetic este circumscris, limitat de formă și de stilizare (punere în pagină, punere în scenă...). Putem judeca domeniul estetic din exterior.

Lumea morală este amorfă, fără limite, subiectul este înglobat în ea.

5. Punctul de vedere al idealului.

Idealul artistic a) este legat de o aparență sensibilă; b) trebuie să transfigureze, să înfrumusețeze treptat această aparență sensibilă.

a) Punctul de plecare al artei este aparența vizuală sau auditivă. Chiar și pictura abstractă, care se dorește desprinsă de realitate, își împrumută totuși formele și culorile tocmai din această realitate.

Scopul esențial al artei este să placă. S-ar putea obiecta că arta reprezintă uneori monștri, dar formele schimonosite pot încă să placă în măsura în care omul se complace în urîțenie. Regula fundamentală a artei pare să fie deci un fel de hedonism.

Idealul moral este mai degrabă dolorismul: plăcerea nu e obiectul moralei, ba chiar ea este suspectă, căci viciază intenția morală.

Kant spunea: „De îndată ce simt plăcere atunci cînd săvîrșesc binele, simțămîntul meu este corupt"[22]. Iar Pascal: „E mai bine să nu postești și să te smerești decît să postești și să te simți mulțumit"[(c)23].

b) Opera de artă se formează în etape progresive, graduale. În viața morală nu există progres: nu exersăm săvîrșirea binelui

---

(a) G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, ed.cit., și *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, trad. rom. de Marius Tianu, All, București, 2003.

(b) *Cf.* Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, VII, 2, p. 327.

(c) *Cf.* Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, XXII, 92, p. 454. Vezi Luca 18,9-14.

așa cum putem exersa desenul. Viața morală pretinde o convertire, o mutație totală și bruscă. Buna voință nu durează decît o clipă și poate că acesta e unul din motivele care o fac atît de greu de dobîndit.

Concluzie: idealul estetic este hedonist și susceptibil de progres. Idealul moral este dolorist și nu face obiectul învățării.

6. Opoziția dintre normativ și imperativ.

Domeniul estetic este imperiul comandamentelor ipotetice: dacă vrem să realizăm o operă de artă, trebuie să urmăm anumite reguli; nimeni nu este însă obligat să creeze o capodoperă, talentul nu poate fi pretins nimănui. În domeniul moral, regula este imperativă, absolută: calitățile morale sînt pretinse tuturor.

Seneca a spus: „Nu învățăm să vrem”[(a)24]. Voința este inerentă naturii fiecărui om.

7. Sinteza acestui examen.

Viața estetică și viața morală par așadar disjuncte, iar omul modern se complace să deosebească între o viață morală și eșecul social; între o reușită socială și absența vieții morale.

Omul datoriei morale apare astăzi drept nefericit și urît. În *Life and Habit*[(b)], filosoful englez Samuel Butler opune omul născut sub semnul harului, ce face binele în mod natural, fără să se gîndească la el, omului cotidian, născut sub semnul urîțeniei[25]. Omul modern e convins de divorțul dintre ceea ce este bun și ceea ce este frumos; el este gata să afirme că nu întotdeauna cele mai frumoase sentimente fac o literatură frumoasă.

Soluție de reconciliere între puritatea inimii și aceea a operelor: „marile” sentimente care produc opere proaste nu sînt poate atît de frumoase pe cît par; poate pentru că sînt ipocrite?

(a) „*Velle non discitur*” – Seneca, *Epistole către Lucilius*, Cartea a X-a, Ep. 81, § 13: „Voința nu se învață”. *Cf. ibidem*, Cartea a VIII-a, Ep. 71, § 36: „Progresele înseamnă, în cea mai mare parte, voința de a merge înainte” (*Epistole către Lucilius*, trad. rom. de Ioana Costa, vol. I, Polirom, Iași, 2007, p. 286 și p. 239). Vezi și nota 82 de la sfîrșitul acestui volum.

(b) Samuel Butler, *Life and Habit*, trad. fr. de V. Larbaud, *La Vie et l'habitude*, Gallimard, Paris, 1922, TDV 1, p. 127: „Imperiul grației pe care îl profetizează Butler”.

Dimpotrivă, o operă frumoasă, ce pare la prima vedere scrisă în afara moralei, este poate conformă unei „legi nescrise”, eliberată de canoanele morale ale burgheziei. E problema pe care a tratat-o Sofocle în *Antigona*[(a)26].

Tot așa, judecăm din punct de vedere moral calitățile estetice ale unui autor: o carte poate fi sclipitoare fără să aderăm totuși la ea, căci virtuozitatea autorului nu ascunde oare o lipsă de sinceritate, de onestitate? În timp ce o operă scrisă ceva mai stîngaci poate să ne emoționeze, fiindcă dezvăluie generozitate, probitate.

Din toate acestea rezultă că există o punte între viața estetică și viața morală: unii autori au vrut ca, prin intermediul artei lor, să regăsească viața însăși.

(a) Trad. rom. de George Fotino, Albatros, București, 1979.

Raporturile dintre viața morală și viața religioasă

Am văzut că viața morală este permanentă și că vrea să domine toate activitățile omului. Or, viața religioasă are aceleaşi pretenții ca și viața morală, ceea ce face ca raporturile dintre morală și religie să fie dificile : una o face inutilă pe cealaltă, căci ambele se vor imperialiste.

De fapt, în viața cotidiană, viața religioasă se compune din acte, din ceremonii care nu au rezonanță în viața lăuntrică : e viața religioasă a „creștinilor de duminică dimineața" (Kierkegaard)[(a)27]. Aceste acte religioase în cursul cărora fervoarea creștinului e mai mare sînt discontinue și punctează timpul. Știm însă că și viața morală cotidiană este discontinuă și spasmodică ; în viața morală există puncte luminoase, momente importante : „clipa curajului, momentul remușcării". Omul este erou din cînd în cînd, o virtute cotidiană devine o mistificare.

Există deci o concepție estetizantă atît asupra vieții religioase, cît și asupra vieții morale, o concepție religioasă asupra vieții religioase și o concepție morală asupra vieții morale.

Tolstoi voia să trăiască creștinismul în fiecare clipă[28]. Pascal îi reproșa lui Descartes Dumnezeul său indiferent față de lumea pe care a creat-o. I-l opunea pe „Dumnezeul lui Avraam", care umple întreaga existență a creștinului[(b)29].

(a) Vezi Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux „Miettes philosophiques"* (1846) și *L'Instant* (1855), în *Œuvres complètes*, trad. fr. P.-H. Tisseau și E.-M. Jacquet-Tisseau, Éd de l'Orante, Paris, 1966-1968, t. 10-11 și 19.

(b) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, XX, 2, p. 409.

Trebuie aşadar să distingem între concepţia ideală a vieţii religioase absolute şi concepţia reală a vieţii religioase intermitente.

Distincţii preliminare:

Atitudinea morală, care dă mai multă importanţă intenţiei decît gesturilor, este comună tuturor oamenilor. Dimpotrivă, constatăm existenţa unei pluralităţi de religii, care diferă prin rituri, liturghie, prin „învelişul exterior". Această diversitate a religiilor face ca paralela dintre morală şi religie să fie dificilă şi artificială.

Există religii în care sentimentul religios este prezent, după cum există şi religii în care sentimentul religios lipseşte şi care de aceea nu se prea disting de morală.

În Grecia, morala se constituie în opoziţie cu religia naţională, ai cărei zei sînt perfect imorali.

Socrate din Atena, moralist, este condamnat pentru lipsa de pietate religioasă. Xenophan din Eleea se declara duşman al religiei naţionale[a]. Antigona lui Sofocle respectă legile nescrise (*agraphoi nomoi*), legile morale, am putea spune laice, însă încalcă legile scrise, ceremoniale ale religiei de stat. Pentru Socrate, un om poate fi moral fără să fie religios[30]. Conştiinţa morală îşi dă seama de vanitatea şi de inutilitatea riturilor tradiţionale.

În anumite atitudini religioase moralizante, morala trece înaintea religiei. Protestantismul şi confucianismul sînt mai degrabă o etică decît o religie: istoricul dogmei şi importanţa riturilor sînt considerabil diminuate.

Paralelă între morală şi religii:

În aparenţă, o trăsătură comună uneşte atitudinea morală şi atitudinea religioasă: noţiunea de legătură.

(a) Xenophan, gînditor grec născut la Colophon în Asia Mică (secolul al VI-lea – primul sfert al secolului al V-lea î.Hr.). Se stabileşte la Eleea, în Grecia Mare (Italia meridională). Se spune că ar fi fost profesorul lui Parmenide (însă anumite surse îl indică mai degrabă ca pe unul dintre eleaţi).

În *De natura rerum*, Lucrețiu ne semnalează că termenul „religie" vine de la verbul *ligare* = a lega[a]. Conștiința religioasă e deci legată, exact așa cum conștiința morală e „obligată" (de la verbul *ob-ligare*).

Există totuși diferențe profunde între aceste forme de „legătură". Expresia acestor diferențe poate fi rezumată în distincția dintre îndatoriri și Datorie. În morală, Datoria domină în mare măsură îndatoririle (*officia*) impuse de viață și de funcțiile sociale. În religie, dimpotrivă, îndatoririle (să asiști la liturghie etc.) prezintă o importanță mai mare decît Datoria religioasă în măsura în care aceasta din urmă nu se prea distinge de primele: într-adevăr, dacă înțelegem Datoria religioasă ca „iubire de Dumnezeu", e evident că ea e sancționată în esență prin ansamblul prestațiilor pozitive impuse de Biserică.

De fapt, această spargere a importanței respective a Datoriei în doi poli distincți, pe de o parte unicitatea principiului în Morală, pe de altă parte multiplicitatea regulilor în Religie, exprimă bine diferențele multiple pe care acest curs va încerca să le circumscrie în continuare.

Diferență între obligații:

În domeniul moral, obligația e dată în prealabil, ea este esențială și ocupă primul plan.

În domeniul religios, obligația e dată ulterior și decurge din ideea de Dumnezeu, de Absolut. Ocupă planul secund. Chiar și în cazul în care viața religioasă umple toate momentele vieții (de

---

(a) Această etimologie este implicită la Lucrețiu (*cf. De natura rerum*, I, 930: „Vin să eliberez sufletul din legăturile strînse ale religiilor [*artis religionum animum nodis exsoluere pergo*]", *cf.* trad. rom. de D. Murărașu [*Poemul naturii*], Minerva, București, 1981).
Etimologia este explicită la Lactanțiu, *Divinae institutiones*, VI, 28, 12: „Termenul *religio* provine din legătura pietății, fiindcă Dumnezeu se leagă de om și îl leagă prin intermediul pietății" (trad. fr. de P. Morat, Le Cerf, mai multe volume, Paris, 1973-1992).
Ea diferă de cea a lui Cicero, *De natura deorum*, II, 28, 72: „Cei care rețineau plini de zel și *relegerent* (respectau scrupulos) toate lucrurile care privesc cultul zeilor au fost numiți *religiosi*" (*cf.* Jean Salem, „Comment traduire *religio* chez Lucrèce?", ˆn *Traduire les philosophes*, coord. O. Bloch și J. Moutaux, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 257-270).

exemplu, pentru călugări), obligația este întotdeauna subordonată unei esențe ontologice. Obligațiile religioase prezintă adesea un caracter prohibitiv, sînt virtuți ale disciplinei; sancțiunile sau vetoul sînt stabilite în funcție de teama de Dumnezeu sau de pedepse.

Acel „trebuie" religios este deci ontologic, în vreme ce obligația morală este în întregime întemeiată pe ea însăși și în conștiința celui care o simte: e un moment ireductibil. Este imposibil de demonstrat că egoismul e rău; însă evidența malefică își are temeiul în conștiința universală și e sancționată de remușcare. Din acest motiv, Kant recunoaște că nu există justificare extrinsecă pentru evidența morală[31].

Porunca spune: trebuie să-ți iubești aproapele. În religie, ea este întemeiată pe existența lui Dumnezeu, care l-a creat pe om după chipul său. În morală, se întemeiază pe ea însăși.

Unii teologi au obiectat că morala nu are valoare deoarece nu se sprijină pe nimic. Ei ignoră că esența și demnitatea moralei constau tocmai în faptul că nu are o rădăcină exterioară. Dacă ar avea un fundament, ar fi poate metafizică, nu însă și etică. Într-adevăr, pentru o metafizică, obligația e întemeiată pe Bine. Așadar, Binele e primordial, iar obligația secundară. Astfel, la Platon, morala e inserată într-o metafizică și își extrage de aici toate caracteristicile și obligațiile sale. Invers, într-o etică, Binele este Bine pentru că trebuie să-l săvîrșim: nu există nimic în afara imperativității imperativului.

În *Eutyphron*, Platon își pune întrebarea: lucrurile sînt sfinte pentru că le venerez sau, dimpotrivă, le venerez pentru că sînt sfinte?[(a)32]. Pentru Platon, răspunsul e simplu: sfințenia lucrurilor este înnăscută, le venerez pentru că sînt sfinte.

În concluzie, obligația religioasă decurge dintr-un absolut; obligația morală e întemeiată pe ea însăși.

Caracteristicile obligației din perspectiva fundamentului pe care i-l acordă morala, respectiv religia:

Obligația morală presupune existența libertății. Acest paradox se explică ușor: dacă nu ar fi liber, omul ar fi constrîns să se

(a) Platon, *Eutyphron*, 10a și 11a.

supună ca urmare a presiunilor exterioare; el nu ar mai avea facultatea alegerii. Este felul de legătură al unei libertăți care e esența Datoriei. Chintesența actului moral se dezvăluie cînd libertatea este maximă; de exemplu, într-o situație în care impunitatea este asigurată, căci în acest caz supunerea față de legea morală atestă puritatea morală a actului.

Obligația religioasă nu admite liberul arbitru: Dumnezeu vede totul și știe totul, el va vedea întotdeauna crima care a fost comisă, chiar dacă ucigașul se bucură de impunitate în viața aceasta. Omul depinde de o lege pe care nu el a inventat-o și suportă presiuni: teama de infern, teama de pedepse supranaturale.

Fénelon a numit „mercenariat" dependența omului de Absolut[(a)33]. Stoicul Epictet vrea să dobîndească independența înțeleptului, dar, în mod paradoxal, rămîne atașat de anumite concepte ale religiei tradiționale. Înțeleptul era o scînteie desprinsă din Zeus[(b)34].

Problema raportului dintre libertatea omului și omnisciența lui Dumnezeu e o problemă insolubilă: dacă creatura este liberă, Dumnezeu nu este atotputernic, căci nu a putut să împiedice păcatul; dacă creatura nu este liberă, Dumnezeu nu este nemărginit de bun, căci nu a vrut să împiedice păcatul.

Pentru a rezolva problema, anumiți teologi vorbesc de „vinovăție inocentă"[35], ceea ce suprimă orice noțiune de merit și de lipsă de merit.

De fapt, istoria gîndirii religioase atestă o asemenea tensiune pe parcursul evoluțiilor în interpretarea problemei. Astfel, de exemplu, în timpul Renașterii, iezuitul Molina[(c)] a modificat teoria

(a) Fénelon, *Œuvres spirituelles*, în *Œuvres*, t. 1, ed. îngrijită de J. Le Brun, Gallimard, col. „Bibliotheque de la Pléiade", Paris, 1983.

(b) Epictet, *Diatribe*, în *Les Stoïciens*, ed.cit., cartea I (I, 10), p. 809; cartea I (III, 1), p. 815; cartea I (XIV), p. 842; cartea a II-a (VIII, 10); și în special „Fiecare om îl poartă pe Dumnezeu în el", cartea a II-a (VIII, 10), p. 899.

(c) Iezuitul spaniol Luis Molina (1536-1600) este celebru pentru controversa pe care a declanşat-o în legătură cu libertatea şi graţia. Spirit curios, necruțător în disputa scolastică, a stîrnit obiecţiile teologilor dominicani din Salamanca prin cartea sa *Armonia liberului arbitru cu darurile grației*. În 1589 a publicat un apendice de 44 de pagini pentru a se apăra. Conflictul în privința grației și a libertății umane a animat controversele teologice din secolul al XVII-lea. Doctrina sa, molinismul,

predestinării în beneficiul unei sporiri a libertății și, în mod corespunzător, al valorizării noțiunii de merit.

Această contradicție nu există pentru moralist: obligația nu are sens decît dacă este liberă; o voință care nu poate să vrea decît binele nu ar fi liberă, trebuie ca ea să poată alege între bine și rău.

În concluzie, obligația religioasă e subordonată; obligația morală admite liberul arbitru.

Modul relației religioase diferă calitativ de modul relației morale.

Distincție preliminară: relația religioasă diferă după cum Absolutul este îndepărtat sau apropiat.

Dacă Absolutul nu are nici un raport cu omul, dacă este „altul absolut" (ca Dumnezeul lui Pascal, Dumnezeu creator al adevărurilor, însă Dumnezeu obscur pentru om), atitudinea omului este umilința, el se simte strivit. Obiectul însuși al Absolutului este vizat în transcendență.

Dacă Absolutul este apropiat, familiar (cum se întîmplă în panteism și în anumite specii de creștinism), obiectul însuși al Absolutului este vizat în imanență.

Absolutul prezent poate fi invocat, chemat, implorat; modul relației e rugăciunea, care este un raport, o comunicare. Acest raport are uneori o istorie tragică; în anumite zile putem să-l iubim pe Dumnezeu mai mult decît în altele. Tutuirea familiară a celei de-a doua persoane joacă un rol important în aceste raporturi.

Dimpotrivă, cu legea morală nu putem avea nici un raport. Nu o invocăm niciodată, cu excepția prosopopeei retorice.

Preotul savoiard din *Émile* invocă conștiința[36]. Legea morală nu este niciodată o a doua persoană ca Dumnezeu și nu o tutuim[(a)].

---

apărată de iezuiți împotriva școlii tomiste, constă în punerea pe primul plan a libertății umane. Omul colaborează la actul supranatural, ceea ce favorizează liberul său arbitru și reduce rolul predestinării. Molina a luptat împotriva determinismului nominaliștilor și al luteranilor.

(a) *Profesiunea de credință a vicarului savoiard* conține o lungă apostrofă adresată conștiinței care veghează neîncetat asupra omului. În *Émile* (cartea a IV-a), Rousseau anunță disputa dintre Kant și Benjamin Constant (*Œuvres complètes*, ed. îngrijită de B. Gagnebin și M. Raymond, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1959-1969). Despre Kant și Constant, vezi nota 102 de la sfîrșitul acestui volum.

Raporturile cu legea morală sînt impersonale, abstracte, ceea ce conferă existenței morale un caracter serios, prea puțin atrăgător.

În raporturile religioase sînt transpuse *pathos*-ul uman și întreaga viață sentimentală și afectivă, ceea ce explică ușurința cu care religia face să vibreze corzile inimii. Se vorbește despre o „beție mistică"[37].

Goethe vorbea de „durerea de pe crucea de lemn", simbol al creștinismului[(a)38].

În *Introduction à la vie dévote*, Sfîntul Francisc de Sales explică această bogată psihologie a religiei[(b)39].

Pathos-ul religios a inspirat numeroase opere de artă.

Singurul sentiment pe care Kant îl admite între legea morală și om este respectul[40]. Orice raport afectiv îi repugnă, căci fervoarea este suspectă în ea însăși, este patologică.

Respectul este sentimentul pe care omul îl trăiește cel mai puțin intens, el exclude iubirea și implică distanța dintre subiect și obiect, absența participării și a intimității.

Kant se întreabă dacă există fie și un singur om care să respecte legea morală pentru ea însăși, fără să simtă nici o plăcere și nici un fel de entuziasm personal[(c)].

Predicînd iubirea pură de Dumnezeu, Fénelon caută un ideal imposibil, aflat în afara umanului, și se apropie de idealul lui Kant[41].

Kant repudiază pînă și mila, pe care nu o consideră un sentiment moral, căci este prea emoțională și îi provoacă o desfătare sumbră celui care o practică.

(a) Goethe: „Ai durat temeinic o cruce de lemn? Un trup viu i se va potrivi în chip firesc pentru patimi" (*Épigrammes*, LXXX, Veneția, 1790, în *Romans et théâtre complet*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, ed. romane B. Groethuysen, P. du Colombier și B. Briod, 1954, și teatru P. Grappin, 1988).

(b) Sfîntul Francisc de Sales, *Introduction à la vie dévote*, în *Œuvres*, ed. îngrijită de A. Ravier, Gallimard, Paris, 1969.

(c) Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, ed.cit., capitolul „Despre respect", p. 247. Vezi și capitolul „Despre datoria de a-i iubi pe ceilalți oameni": „Exact același lucru trebuie să se spună despre respect..." (p. 315) și „Întregul respect la care eu sînt obligat de către natură..." (p. 339).

Atitudinea religioasă presupune coordonate de timp și spațiu, care sînt străine atitudinii morale.

Atitudinea religioasă:

a) Coordonate spațiale. Atitudinea religioasă este legată de un loc de rugăciune colectivă, de un sanctuar (comun tuturor religiilor) pe care romanii îl numeau deja *sacrum*; acest loc e privilegiat; contează prea puțin dacă Dumnezeu este prezent aici (biserica catolicilor) sau nu: în al doilea caz, el este un simplu loc de reuniune (sinagoga evreilor).

Rezultă că nu toate locurile din spațiu sînt omogene. Există o toponimie liturgică: locuri sfinte, locuri de pelerinaj și cruciade.

b) Coordonate temporale. Nu toate momentele vieții sînt echivalente; există și momente privilegiate, de sărbătoare: sărbători mistice, aniversări, comemorări ale unui martir sau ale dramei divine. Aceste acte ceremoniale și mistice punctează viața omenească.

c) Viața religioasă este condensată în anumite acte ecleziastice esențiale: liturghiile, rugăciunile. Aceste momente privilegiate se subdivid ele înseși în clipe și mai privilegiate, în solemnități în care fervoarea creștinului este mai mare: Înălțarea este partea privilegiată a liturghiei.

Cum putem explica aceste ocazii privilegiate? Prin faptul că raporturile dintre Dumnezeu și om sînt intermitente: Dumnezeu nu vizitează inima omului decît în anumite momente determinate.

Observație: religiile moralizante suprimă aceste momente privilegiate. Astfel, Tolstoi profesa o filosofie morală, nedogmatică; pentru el, Natura era templul lui Dumnezeu, prin urmare trebuia să îl sărbătorești tot anul.

Din aceste trei puncte de vedere, ritmul vieții religioase se apropie mai mult de estetică decît de morală. Estetica comportă și ea o condensare a „ocaziilor" temporale și locale. Dacă un muzeu se deosebește de un sanctuar prin faptul că aici nu se cer rituri particulare, și el beneficiază totuși de o anumită extrateritorialitate în raport cu viața reală: aici onorăm frumusețea, aici abandonăm grijile vieții cotidiene.

Această idee a unei circumscrieri în timp și spațiu este străină vieții morale.

Viața morală are un caracter difuz: nu este limitată în timp (a practica morala la anumite ore determinate nu are nici un sens); nu este localizată (nu există locuri determinate pentru a practica morala).

Morala pretinde să impregneze ansamblul vieții, cel puțin în plan ideal; ea are un caracter atmosferic, universal, cosmopolit, care nu distinge nici rase, nici popoare, ci înglobează ansamblul oamenilor. Stoicii propovăduiseră deja această idee a cetățeanului universal[42].

Morala pune probleme în fiecare moment, în toate circumstanțele, ea este de esență deontologică (= știința a ceea ce trebuie să facem sau să nu facem) și privește tot ceea ce are un raport cu umanul. La începutul epocii moderne, multiplicitatea deontologiilor a dat naștere cazuisticii, care rezolvă conflictele dintre îndatoriri în viața cotidiană.

Concluzie: viața morală este „deschisă" (Bergson)[(a)43], nu este limitată, nu admite nici grupuri restrînse, nici ocazii privilegiate; este amorfă și nebuloasă.

Viața morală și viața religioasă se diferențiază și prin caractere secundare, consecințe ale celor primare.

Viața religioasă e încadrată într-un aparat instituțional care variază de la o religie la alta. Acest aparat e mai evident pentru catolici decît pentru protestanți. Viața morală ignoră aparatul instituțional.

Viața religioasă este legată de *res gestae*, drame divine sau vechi relatări istorice reale pe care trebuie să le credem. Ceremoniile religioase sînt adesea mime, rezumate ale dramelor divine. Viața religioasă comportă o cronologie istorică pe care credinciosul o reproduce și o împărtășește. Creștinul se bucură la Crăciun, comemorare a nașterii lui Dumnezeu.

Viața morală este exterioară oricărei drame istorice. Stoicii au fost primii care au povestit viețile oamenilor iluștri ca exemple de noțiuni morale (Plutarh, *Vieți paralele*).

(a) Vezi Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei* (1932) (Institutul European, Iași, 1992, pp. 67-73), unde este vorba despre morala închisă și morala deschisă.

Kant repudiază orice exemplu istoric, fiindcă acesta este empiric, limitat în timp și spațiu și nu reprezintă idealul pur al imperativului necondiționat. La fel, condamnă hagiografia creștină și viețile sfinților: recurgerea la exemple istorice are un caracter estetizant și înlocuiește respectul cu admirația pentru supraom.

Înțelegem de acum că ceea ce este esențial în viața religioasă este suspect în viața morală: e vorba de ideea mijlocirii, a intermediarului care permite un raport mai facil între inima omenească și Dumnezeu. Acest intermediar este adesea preotul. Prezența lui nu se justifică în viața morală și nici măcar în religiile mai liberale, mai moralizante (protestantismul).

Care sînt rațiunile absenței intermediarului?

Morala și religiile liberale au un caracter democratic: credinciosul este el însuși preot. Am vazut deja că viața estetică diferenția agentul moral de actor.

În viața religioasă regăsim categoria spectatorilor (adunarea credincioșilor) și pe cea a actorilor (preoții).

În viața morală sîntem angajați cu toții, fiecare dintre noi este în același timp creator și spectator, nu jucăm nici un rol specific.

Folosind limbajul arenelor și teatrelor, Epictet vorbea de „teatrul lumii”[(a)44]; e o metaforă absurdă, căci fiecare om este actor în marea comedie umană.

Tolstoi prefera religiei ortodoxe naționale religia „disidenților”, adică o religie fără preoți, fără intermediari[45].

Similitudini între viața religioasă și viața morală:

Religia susține că se suprapune cu toate imperativele eticii, ea are o vocație morală, face apel la sentimentele morale: dreptate, iubire, caritate...

Religia și morala sînt ambele preocupate de destinul omului și de aspectul său supranatural: moartea. Totuși, se observă și aici diferențe, în chiar miezul asemănărilor.

(a) „Adu-ți aminte că ești interpretul rolului dorit de maestru. Dacă este scurt, ca pe unul scurt, dacă este lung, ca pe unul lung. [...] Căci datoria ta este să interpretezi rolul ce ți s-a dat, într-o prezentare cît mai potrivită, dar să aleagă acest rol stă în puterea altuia” (Epictet, *Manualul*, 24, trad. rom. de D. Burtea, Minerva, București, 1977, p. 14).

a) În viața religioasă, destinul omului este considerat în raport cu viața viitoare, cu mîntuirea sau cu chinurile veșnice. E ceea ce Fénelon numea „mercenariatul religiei”[46].

Această preocupare pentru cîștig se regăsește și în pariul lui Pascal: „Fie că Dumnezeu există, fie că Dumnezeu nu există. De ce parte ne vom așeza? Rațiunea nu poate preciza nimic în această chestiune. Plutim într-un fel de haos infinit care ne separă. Trebuie să pariem. Să punem în cumpănă cîștigul și pierderea. Dacă cîștigați, cîștigați tot; dacă pierdeți, nu pierdeți nimic. Deci pariați că există; faceți-o fără șovăire”[(a)47]. Destinul omului devine miza unui pariu cu scopuri utilitare; putem califica acest pariu drept pragmatism religios.

Concluzie: eshatologia sau preocuparea pentru „lucrurile din urmă” e afirmată ca punct de plecare al oricărei religii. În viața morală, eshatologia nu e decît un postulat, altfel s-ar crea confuzie între actele dezinteresate și actele ipocrite, utilitare.

Kant nu tratează despre existența lui Dumnezeu și despre viața supranaturală decît la sfîrșitul operei sale, pentru a arăta că acestea nu sînt decît niște postulate.

b) Morala și religia cad de acord cînd spun că viața omenească este intermitentă și se sfîrșește cu moartea, dar se deosebesc prin optica lor asupra morții, care este supranaturalul în om.

În viața religioasă, omul e angajat pînă la moartea sa inclusiv. Sfîntul se sacrifică pînă și în moarte, el are în vedere viața postumă.

Viața morală privește omul exclusiv pînă la moartea sa: înțeleptul are o maximă valabilă pentru ansamblul vieții sale, fără a lua în considerare nici supranaturalul, nici absurdul.

Concluzie: în ciuda tuturor acestor diferențe, vedem că în morală, ca și în religie există un ideal de gratuitate: legile morale și cele religioase nu au nici o existență în sine, ci există prin voința omului, ele implică o luare în considerare a fericirii celuilalt, un ideal care împlinește omul.

(a) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, VII, 2, pp. 327-328.

Putem spune că „viața religioasă este păstrătoarea valorii" (Harald Höffding), ea salvgardează esențialul din om[48], adică ceea ce este independent de utilitatea imediată[a].

Valorile religioase și morale nu sînt concrete și pot fi echivoce, ambigue.

(a) Harald Höffding, *Philosophie de la religion*, trad. fr. de J. Schlegel, Alcan, Paris, 1908, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. fr. de P. Bordier, Alcan, Paris, 1924, și *La Relativité philosophique*, trad. fr. de J. de Coussange, Alcan, Paris, 1924.

Raporturile dintre etică și psihologie

Sîntem tentați să spunem că viața psihologică este fundamentul vieții etice. Dar în ce sens trebuie să înțelegem cuvîntul „fundament"?

Un prim sens ar fi cel de fundament logic sau ideal înțeles drept „rațiune" a fenomenului. În acest caz, psihologicul nu poate fundamenta eticul, căci ceea ce se întîmplă este tocmai contrariul: viața etică propune „norme", „rațiuni", „reguli" vieții psihologice.

Un al doilea sens ar fi cel de fundament cauzal. Viața psihologică ar preceda viața morală și ar reprezenta baza materială a acesteia. Cuvîntul „fundamentare" intervine aici în dubla sa metaforă spațială și temporală.

Un al treilea sens ar fi cel de fundament axiologic. În sensul în care putem spune că „fundamentul" este inferior formațiunilor superioare pe care le face posibile. Este sensul precedent, de această dată însă ierarhizat calitativ, și nu măsurat cauzal.

În realitate, dacă psihologia nu legitimează etica de drept (primul sens), nu putem spune oare că o explică în fapt? Ea ar fi deopotrivă anterioritate și infrastructură (al doilea sens).

Aristotel distingea deja o anterioritate cronologică și o anterioritate logică. Dacă, pentru problema care ne preocupă, ne interogăm în privința celei dintîi, ce poate ea să însemne?

În mod foarte evident, omul are o viață naturală înainte să aibă o viață morală: trebuie să fii înainte de a te interoga din punct de vedere moral. Faptul de a fi nu ridică vreo întrebare. Însă nu despre asta este vorba în cazul problemei pe care o

examinăm; e vorba despre viaţa psihologică, şi nu despre viaţa naturală; de fapt, morala va putea intra în concurenţă cu viaţa psihologică în măsura în care aceasta din urmă se ocupă de modalităţile vieţii, şi nu de faptul de a fi al vieţii.

Cît despre faptul de a fi, viaţa etică se defineşte în mod dialectic în raport cu acesta. Verbul fundamental al moralei nu este verbul „a fi", ci verbul „a vrea". Totuşi, pentru a vrea trebuie să fii, deşi reciproca nu este neapărat adevărată: putem fi fără să vrem. Voinţa trimite aşadar la un subiect care există ca „psyche", adică o fiinţă care poate să vrea. Astfel, Kant va spune că omul posedă din naştere o demnitate pe care şi-o extrage din substanţialitatea fiinţei sale: fiinţa omului are vocaţia de a vrea[(a)49].

Invers, prin voinţă transformăm fiinţa; devenim, de exemplu, ceea ce voiam să fim; voinţa produce o fiinţă care nu exista ca atare înainte.

În consecinţă, există reciprocitate a perspectivelor, adică dialectică a fiinţei şi a voinţei. Sau mai putem spune că fiinţa este şi vrea deopotrivă: că în acest sens fiinţa face posibilă voinţa, dar că, invers, voinţa transformă fiinţa din care provine. Totul se întîmplă ca şi cum fiinţa şi-ar da ei înseşi în sine chiar instrumentul care face ca transformarea şi devenirea ei să fie posibile. Astfel, cînd Nietzsche declară „Devino ceea ce eşti!"[(b)50], el atinge dintr-odată dubla dimensiune substanţialistă şi creativistă a fiinţei.

Trebuie aşadar să reluăm chestiunea raporturilor dintre psihologie şi etică la un nivel mai puţin ontologic şi să ne întrebăm mai întîi dacă înţelegerea psihologică a omului a precedat într-adevăr înţelegerea morală a fiinţei sale.

(a) Immmanuel Kant, *Métaphysiques des mœurs*, ed.cit., t. 1, p. 153 şi p. 68, nota 21, apoi t. 2, p. 215.

(b) Vezi epigraful de la *Ecce homo*: „Cum devii ceea ce eşti" (*Ecce homo*, trad. rom. de Liana Mircescu, Centaurus, Bucureşti, 1991). Originea acestei formule este atestată în opera lui Pindar (518-446 î.Hr.), poet grec ce a scris ode *Olimpice*, *Pitice*, *Nemeene* şi *Istmice*. Aserţiunea e adesea întîlnită la Nietzsche. Vezi, de exemplu, *Aşa grăit-a Zarathustra*, „Despre virtuoşi", p. 155, „Jertfa mierii", p. 311 (trad. rom. de Ştefan Aug. Doinaş, ed. a III-a, Humanitas, Bucureşti, 1997).

În Antichitate:

Sentinţele gnomice, exortaţiile morale precedă cu mult curiozităţile psihologice (acestea din urmă sînt simptome ale modernităţii şi nu apar decît în secolul al XVII-lea). Investigaţia psihologică este ignorată de Hesiod, care dă sfaturi pentru a trăi bine[(a)51]; Solon şi cei şapte înţelepţi, care sînt legişti şi moralişti; Xenophan din Eleea, care e un moralist autonom; poeţii lirici şi comici; istorici (Herodot şi Tucidide).

S-ar putea obiecta că maxima delfică „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" dovedeşte că Socrate se ocupa de psihologie[52]. De fapt, oracolul este redat la modul imperativ, care e modul moraliştilor. În plus, acest oracol este un precept moral: prima dintre datoriile omului este să fie clarvăzător în privinţa lui însuşi, dar această cunoaştere de sine e departe de a fi o analiză interioară a sufletului, o introspecţie proustiană. Pentru Socrate, acest imperativ este o regulă de viaţă interioară: este mai virtuos să te cunoşti pe tine însuţi decît să speculezi în privinţa celorlalţi.

Platon a considerat că introspecţia este nesănătoasă[53]: el defineşte virtuţile morale – curajul, dreptatea – fără nici o nuanţă psihologică.

Părinţii Bisericii şi Fénelon condamnă cu severitate mania de a ne interoga în privinţa îndoielilor şi scrupulelor religioase.

Pentru stoici, cunoaşterea psihologică e legată de o artă de a trăi bine. Cînd Epictet, sclav eliberat, caută modul în care poţi fi fericit în singurătate, el tratează o problemă concretă.

În epoca clasică (secolul al XVII-lea):

Reprezentanţii psihologiei epocii – La Bruyere, La Rochefoucauld, Vauvenargues – nu fac psihologie pură; observaţiile lor au întotdeauna o intenţie morală didactică.

În secolul al XVII-lea, moralistul e cel care descrie moravurile. În secolul XX, moralistul e cel care pronunţă judecăţi de valoare.

La Bruyère, La Rochefoucauld sînt moralişti în ambele sensuri ale cuvîntului; din descrierea societăţii ei extrag un ideal: „buna-cuviinţă".

(a) Vezi Hesiod, *Munci şi zile*, trad. rom. din limba greacă de Ştefan Bezdechi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957. Despre Hesiod, vezi şi nota 139 de la sfîrşitul acestui volum.

Ierarhia morală este așadar mai veche decît psihologia. Acest decalaj cronologic se explică prin caracterul urgent pe care îl are ceea ce numim a trăi bine: a fi fericit și a acționa just.

Morala are deci un caracter pragmatic și urgent. Acest caracter este pe de o parte util, căci e vorba despre a trăi bine, și pe de altă parte inutil, căci morala nu poate fi supusă în totalitate unor imperative utilitare.

Descartes, atît de exigent în filosofie încît nu acceptă decît evidența matematică, se dovedește aproximativ în materie de morală, căci „ea nu așteaptă". În timp ce încearcă să definească adevărul, el trebuie să acționeze. Descartes se mulțumește cu maxime provizorii.

Ele sînt întemeiate pe supunerea datorată legilor naționale: Descartes nu-și pune întrebări nici în privința valorii, nici în privința originii acestor legi, ci postulează un act de conformism practic.

Aceste maxime ne recomandă să perseverăm atunci cînd am întreprins o acțiune: trebuie să acționăm într-o manieră coerentă. Descartes nu-și pune problema dacă trebuie să perseverăm sau nu într-o atitudine greșită.

De fapt, dacă în domeniul moralei Descartes renunță la exigența de apodicticitate a evidențelor în beneficiul unor evidențe care sînt doar probabile, e din cauză că situația morală ridică probleme cu caracter de urgență, în special problema lui „Ce trebuie făcut?".

În secolul al XIX-lea, rușii își încep adesea lucrările cu titlul: „Ce-i de făcut?" Exemplu: Tolstoi[54].

La fel, în Evanghelia Sfîntului Luca, vameșii îl întreabă pe Ioan Botezătorul: „Ce să facem?"[(a)55]. Ioan îi sfătuiește să acționeze contrar egoismului personal, adică într-un mod moral.

De ce pare această întrebare mai firească și mai fundamentală decît întrebarea „Ce sînt eu?". Trebuie să observăm mai întîi că a doua întrebare ridică o problemă de cunoaștere. În

(a) Vezi Luca 3,10-13: „Și mulțimile îl întrebau, zicînd: Ce să facem deci? Răspunzînd, Ioan le zicea: Cel ce are două haine să dea celui ce nu are, și cel ce are bucate să facă asemenea. Și au venit și vameșii să se boteze și i-au spus: Învățătorule, noi ce să facem? El le-a răspuns: Nu faceți nimic mai mult peste ce vă este rînduit" (întrebările îi sînt adresate lui Ioan Botezătorul, nu lui Iisus).

acest sens, întrebarea se poate referi simultan la celălalt şi la mine.

Cunoaşterea celuilalt e o problemă antropologică, ce pare pur speculativă. Totuşi, întrebarea este de aici motivată de o preocupare practică. Într-adevăr, deşi cunoaşterea celuilalt pare o cercetare obiectivă, ceea ce conchidem de aici depăşeşte întotdeauna simpla obiectivitate, fie şi printr-o „punere în perspectivă" particulară, valorizantă sau devalorizantă. Pe scurt, cum omul este o „fiinţă a viitorurilor", faptul de a lua în considerare într-o măsură mai mică sau mai mare scopurile sale va fixa deja o alegere ce corespunde unei presupoziţii morale. În acest sens, trebuie să elucidăm sensul actului de cunoaştere înainte de a realiza această cunoaştere: „Ce trebuie făcut?" îl precedă pe „Ce este el?".

Cunoaşterea de sine este şi ea precedată de întrebarea „Ce trebuie să fac?". Într-adevăr, pentru că fiinţa mea va fi definită dialectic prin acţiune, ea mă aşteaptă în viitor. În aşa fel încît, dacă cunoaşterea de sine precedă practica de sine, ea nu va putea niciodată să se refere la „pre-fiinţa" prezentă.

Goethe spunea: „Nu am fost niciodată conştient de mine însumi, am fost şiret"[(a)56]. E o anumită manieră de a privi existenţa.

În *Charmides*, Platon defineşte înţelepciunea drept cunoaştere de sine[(b)57], însă Socrate respinge această definiţie; cunoaşterea de sine ar fi în acest caz cunoaşterea cunoaşterii, pierzîndu-se distincţia dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. Pentru Socrate această cunoaştere e un narcisism, o întoarcere la sine, o retroversiune a conştiinţei. Fiinţa este dată pentru a fi, pentru a exista, şi nu pentru a studia fiinţa. Această retroversiune psihologică ar putea deveni o perversiune. De altfel, cunoaşterea de sine este dificilă. „Nu ştiu ce sînt şi nu sînt ce ştiu."[(c)58]

În *Confesiuni*, Rousseau vrea să se cunoască pe el însuşi şi, în dorinţa de a nu-şi înfrumuseţa imaginea, deformează adevărul[59],

---

(a) Goethe, *Œuvres*, *Romans et théâtre*, ed.cit.

(b) Platon, *Charmides*, 168e. Socrate respinge această definiţie. Vezi şi *Charmides*, 166a şi 164d. Şi *cf.* Plotin, *Enneade*, V, 3, § 8-10.

(c) Vezi Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, trad. fr. de C. Jordens, Le Cerf, Paris, 1994: „Nu ştiu cine sînt, nu sînt cine ştiu".

vrea să-și scoată în evidență mediocritatea pentru a provoca o dezmințire din partea cititorului.

În concluzie, obiectul cunoscut – eul – se transformă prin actul cunoașterii.

De ce întrebarea „Ce trebuie făcut?" este de o importanță vitală? Este întrebarea naturală prin excelență, care înglobează viitorul. Auxiliarul viitorului „a trebui"* are deopotrivă un sens temporal și un sens de obligație.

Actele pe care trebuie să le săvîrșesc se vor realiza în viitor și depind de voința mea, de libertatea mea. Un examen al caracteristicilor voinței va justifica întru totul rolul primordial pe care îl acordăm voinței morale. Pe scurt, întrucît omul este o ființă problematică, e imposibil să eludăm caracterul originar al întrebării morale „Ce trebuie făcut?".

1. Ființa depinde de ceea ce face. Faptele sale devin un element al vieții sale: libertatea transformă omul și îl ajută să devină ceea ce voia să fie.

Această libertate nu este o substanță, ci un dinamism ce are un caracter problematic și impalpabil. Știm așadar că sîntem liberi; cum trebuie să folosim această libertate în cutare sau cutare împrejurare, într-un caz de conștiință, adică în miezul problemei care ne lasă perplecși?

Heracle al lui Prodicos ezită la răspîntia drumurilor: ce cale va urma[60]? – „*Quid elegimus?*" Ce vom alege: binele, răul, dreptatea, nedreptatea?

Trebuie să alegem între două eventualități: ezitarea morală provine din alternativa „ori una, ori alta" și refuză soluția de mijloc, neutră (*ne-uter* = nici una, nici cealaltă), potrivit căreia nu este necesar ca omul să se pronunțe.

Această alternativă are deci un sens disjunctiv numit „bi-voire": dacă alegem o soluție, trebuie să o recuzăm pe cealaltă. Unii cred că se pot abține de la orice alegere; de fapt, a nu alege este tot un fel de a alege, adesea ipocrit. Alegerea privește pe toată lumea.

Consecința imediată a voinței universale, care alege între mai multe posibilități, este întrebarea *Quid?*: „Ce?". Omul este

* Vezi mai jos p. 131 (n.tr.).

stăpînul alegerii sale; însă, alegînd, își pierde omnipotența pe care o avea înainte de a lua o decizie. El trebuie deci să fie exortat în viața morală, ceea ce îndreptățește interogațiile sale.

În rezumat, alternativa este situația originară a voinței: alegem să alegem sau să nu alegem. Voirea este întotdeauna o bi-voire. Dimpotrivă, odată ce am ales să alegem, se deschide multiplicitatea posibililor în sînul cărora, întrucît operează alegerea, acțiunea este „angajată", „angrenată" și radical compromisă prin dialectica ființei și voinței. Totuși, această distincție este logică, și nu cronologică.

Bi-voirea poate fi înțeleasă în mod analog acelei puteri discreționare pe care omul o are asupra limbajului. El se găsește în fața alternativei de a spune adevărul sau falsul. În acest sens, adevărul e întotdeauna în discuție în sînul limbajului, la fel cum am putea spune că alegerea morală este în discuție în sînul voinței.

2. De altfel, ființa nu se opune în mod absolut voinței. Între voință și ființă există devenirea. Chiar dacă omul nu ia decizii morale, el se transformă progresiv. „Destinul îl conduce pe cel ce se lasă în voia lui, la fel cum îl conduce și pe cel ce nu se lasă în voia lui" (*nolens-volens*)[(a)61].

Îmbătrînirea implică o alegere, alegere pe care nu o controlăm, un anumit fel de a ne lăsa în voia timpului asemenea unor epave. Această evoluție către devenire este o degradare a alegerii morale. Timpul alege în locul nostru; e o opțiune anarhică. Dacă tot trebuie să alegem, e de dorit să alegem bine și în cunoștință de cauză.

Descrierea ființei psihologice așa cum se găsește aceasta în natură e imposibilă, ea este întotdeauna însoțită de judecăți de valoare. Însăși această descriere implică minuția detaliilor: întrebîndu-ne ce sîntem, căutăm caracterele intime ale sufletului nostru, resorturile ascunse ale actelor noastre... Descrierea implică așadar și diferențierea între esență și accidente, între substanță

(a) Plutarh, „Destinul îl conduce pe cel ce se lasă în voia lui" (*Despre contradicții*, XLVII, în *Les Stoïciens*, ed.cit., p. 131). Vezi Seneca: „Destinul ne conduce și, din primul ceas al nașterii, ne-a fost hotărît pentru tot timpul rămas din viață" (*Despre providență*, V, 7, trad. rom. de Vichi-Eugenia Dumitru, în *Dialoguri I*, Polirom, Iași, 2004, p. 40).

şi atributele sale, între fiinţă şi modurile de a fi. Cu alte cuvinte, o ierarhizare în funcţie de importanţa acordată mai curînd unui aspect al individului decît altuia.

Decizia morală implică ideea unei alegeri care taie nodul gordian al problemei.

Alegerea este urgentă ; adesea nu avem răgazul să reflectăm ; o deliberare interminabilă este de multe ori o soluţie machiavelică pentru a nu alege.

Nu putem separa decizia morală de un gest mai mult sau mai puţin iraţional, care implică trecerea la un nou ordin.

Pariul lui Pascal este o alegere oarbă[(a)62], iraţională, între Dumnezeu, pe de o parte, şi viciile lumii terestre, pe de altă parte.

Filosoful Renouvier consideră că acţiunea ţine întotdeauna de o alegere mai mult sau mai puţin ambiguă[(b)63].

Philebos al lui Platon ezită între plăcere şi ştiinţă[(c)64].

Trebuie să optăm pentru una ori pentru cealaltă, în mod gratuit, orbeşte.

Alegerea dobîndeşte deci caracterul unui veritabil angajament aventuros, uşor simplist, care implică evidenţa antinomiilor.

În acest punct, observăm o mare diferenţă între Descartes şi Pascal. Pentru Descartes, evidenţa este univocă. Nu există decît o singură evidenţă[65]. Pentru Pascal, cele două contradicţii sînt evidente ; omul nu poate aşadar să aleagă între ele decît printr-un pariu[(d)66].

Adepţii teologiei raţionale au propus o conciliere care evită orice opţiune. Astfel, Philebos alege o ştiinţă care îşi adaugă plăcerea[67]. Această soluţie pare prea puţin convingătoare, nefericită, bastardă, inspirată de grija de a nu alege.

Cu cît opţiunea morală este mai iraţională, cu atît este mai imperativă, mai necondiţionată. Putem spune deci că imperativul moral este în mod natural categoric, fără nici o restricţie, şi că el neglijează orice element circumstanţial, orice limită.

(a) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, VII, 2, pp. 327-328.
(b) Charles Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique*, Alcan, Paris, 1927, p. 126 şi urm.
(c) Platon, *Philebos*, 53b şi 58c.
(d) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., II, VII, 2, pp. 327-328.

Nu există nimic analitic în comandamentul moral, morala stoică este etica lui „totul sau nimic"; ea se revoltă împotriva distincţiei între păcate mari şi păcate mici: toate greşelile sînt egale, fără o ierarhie cantitativă.

Morala veritabilă nu comportă nuanţe (nuanţa este o noţiune psihologică). Moralistul nu este întotdeauna un excelent psiholog. Indulgenţa e în general psihologică, ea apelează la nuanţe şi multiplică prin urmare circumstanţele atenuante. Severitatea e în general morală: intenţia morală este bună *sau* rea în absolut.

Comandamentele sînt morale în măsura în care nu sînt însoţite de considerente circumstanţiale, în măsura în care sînt valabile oricînd şi sînt aplicate neprecupeţind nici un efort.

Morala kantiană are drept maximă: „Acţionează în aşa fel încît regula acţiunii tale să poată fi ridicată la rangul de lege universală". Această maximă e categorică.

Aristotel spunea: „Ruşinează-te de tine însuţi" şi „Exersează dreptatea". Aceste două maxime au un caracter necondiţionat şi imperios[(a)68]. Au o formă incisivă şi lapidară, căci vor să obţină transferul de la o voinţă la alta. Vor să obţină de la celălalt un rezultat, înainte să ofere o explicaţie. Filosofia asumă deci condiţia apoftegmei.

În *Manualul* său, Epictet multiplică formulele scurte şi incisive, aforismele. El dă reguli de conduită morale, categorice, fără să zăbovească asupra demonstraţiilor psihologice.

Trebuie să ştim că, dacă viaţa psihologică nu este anterioară vieţii etice, ea rămîne totuşi baza acesteia. Într-adevăr, viaţa morală nu înfloreşte poate decît o singură dată în cursul unei vieţi omeneşti.

Noţiunea de viaţă morală este aşadar ambiguă: comparată cu viaţa estetică, viaţa morală este continuă; comparată cu viaţa psihologică, viaţa morală este discontinuă.

(a) Aristotel citează proverbul (fr. 147) lui Theognis din Megara (poet gnomic din secolul al VI-lea î.Hr.) (*cf.* ediţia critică a fragmentelor şi comentariul lui T. Hudson-Williams, Londra, 1910): „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute" (*Etica Nicomahică*, cartea a V-a, I, 1129b, trad. rom. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 106).

Comparație între continuitatea psihologică, discontinuitatea estetică și discontinuitatea morală

Viața psihologică are un caracter continuu, pe care îl putem analiza la infinit în momente și în clipe, cum se întîmplă, de exemplu, în psihologia lui Proust sau a lui Joyce.

Viața morală este intermitentă.

Putem spune „a avea o viață morală", însă cuvîntul „viață" are două sensuri: un sens biologic (*bios*) = viață organică neîntreruptă; un sens biografic (*zoe*) = viață spirituală intermitentă.

Viața biografică este punctată de evenimente morale și este intermitentă.

Totuși, trebuie observat că discontinuitatea etică este diferită de discontinuitatea estetică. Bergson și Schopenhauer propun intermitența drept esența însăși a artei[69]. Ei consideră viața estetică drept un fel de oază, de evadare în afara vieții cotidiene și serioase. Această enclavă beneficiază deci de un privilegiu de extrateritorialitate.

Viața serioasă comportă la rîndul ei fragmentări, însă acestea sînt rupturi și nu creează oaze, izolare. Sînt deschideri pentru a acționa, deschideri ce servesc drept pîrghii, dar nu sînt circumscripții estetice.

Putem înțelege această diferență față de continuitatea morală și psihologică prin simbolul stării poetice, care este o paranteză și o întrerupere a prozei vieții cotidiene.

Arta poate avea intenția de a iradia în întreaga viață și a o transforma, însă își pierde atunci caracterul estetic și devine mai filosofică, mai morală.

Estetismul (întreaga viață e concepută ca o artă) și realismul (arta este impregnată de viața reală) sînt două concepții care distrug însăși noțiunea de artă.

Tot ceea ce există este psihologic.

1. Viața psihologică este continuă.

Ea înseamnă acceptarea unei anumite înlănțuiri care face ca diferitele momente ale existenței să fie solidare și să comunice între ele. Este așadar o viață serioasă.

Cel care concepe diferitele momente ale vieții ca fiind fără legătură între ele are o concepție estetizantă, epicureică asupra vieții (*Carpe diem !*). Reprezentantul perfect al acestei vieți neserioase este Don Juan : el privește fiecare aventură amoroasă independent de celelalte, ignoră solidaritatea trecutului cu viitorul, solidaritate care creează un stil de viață coerent, legat (*legato*)[70].

Leibniz se voia înainte de toate moral. De fapt, stilul lui de viață este tot un fel de *legato* : Dumnezeu a ales o lume pe care trebuie să o acceptăm în întregul ei sau să o respingem[71]. Trebuie să considerăm viața ca pe un tot, fără să ne preocupăm de evenimentul detașat de contextul său.

Descartes spunea : „Sufletul gîndește mereu"[72]. Chiar și atunci cînd nu se petrece nici un eveniment notabil, omul gîndește neîncetat, visează, se abandonează reveriei... Viața psihologică umple deci întreaga viață, în momentele în care se petrece un fapt notabil, ca și în intervalele în care nu se întîmplă nimic în aparență ; de fapt, un interval se compune el însuși din clipe la infinit.

În concluzie, viața psihologică posedă o remarcabilă facultate de asimilare. Totul se integrează în viața psihologică. Minciuna, crima fac parte din adevărul psihologic, ele sînt ingrediente ale realității, ale istoriei trăite.

Frumosul estetic, religia, chiar și morala pot fi studiate dintr-un punct de vedere psihologic, ceea ce conduce la un psihologism etic mai comod decît etica. În loc de imperativul categoric, folosim modul indicativ în descrierea moravurilor, care devine o știință umană.

2. Viața morală.

Dacă viața psihologică este continuă, conștiința acestei vieți este în schimb discontinuă.

Timpul este continuu, însă nu devenim conștienți de această continuitate decît din timp în timp. Conștiința timpului continuu este un act spasmodic, pe care trebuie să-l luăm mereu de la capăt.

La fel, viața morală înseamnă o conștientizare intermitentă care repune în discuție lucrurile cele mai firești din viața biologică.

Viața biologică ne cere să mîncăm atunci cînd ne e foame. Viața morală ne cere să ne privăm de hrană în beneficiul altuia în anumite circumstanțe.

Așadar, viața etică este intermediară între insularitatea, intermitența vieții estetice și continuitatea vieții psihologice.

Viața morală nu e doar intermitentă, ci poate chiar să nu existe. Cazurile de conștiință sînt rare în viața cotidiană. O existență morală este o abstracție ideală. De fapt, există naturi anetice care nu posedă nici un fel de sensibilitate morală.

Trebuie totuși notat că aceste naturi sînt excepționale în societate. Chiar și în păturile lumii interlope remarcăm o anumită ierarhie a valorilor morale și mai ales prezența unui cod al onoarei.

Pentru anumiți teologi optimiști și naivi, conștiința e continuă, infailibilă și veghează în permanență asupra noastră; ea este păzitoarea noastră = *synderesis*.

Orice om, chiar corupt de păcat, păstrează în el o scînteie morală sacră. Acest principiu al conservării conștiinței morale se regăsește la numeroși autori. Socrate credea în infailibilitatea „demonului" său familiar care îl sfătuia în ocaziile în care se vedea pus în dificultate. Acest „demon" este o personificare a conștiinței[73]. „Vicarul savoiard" (Rousseau) face o lungă apostrofă conștiinței care veghează neîncetat asupra omului[(a)74].

Astăzi, infailibilitatea conștiinței morale, la fel ca infailibilitatea instinctului, a devenit o noțiune foarte suspectă. S-a observat că instinctul prezintă numeroase aberații, așa încît nu e deloc surprinzător ca și conștiința morală să se contrazică nu doar o dată.

(a) Vezi nota 36 de la sfîrșitul volumului (referitoare la *Émile* al lui Rousseau).

Continuitatea conștiinței morale este deci o reconstrucție livrescă și *a posteriori*, o „iluzie retrospectivă" (Bachelard)[a]. Ceea ce caracterizează precis momentul moral este aspectul său fugitiv și fragil.

Remușcarea este o criză, un moment moral privilegiat pe care puțini oameni îl cunosc și care nu durează decît o clipă. Caritatea este un impuls prompt care devansează orice calcul ascuns; primul impuls e rarisim și nu durează nici el decît o clipă.

În anumite privințe, viața etică este și mai intermitentă decît viața estetică, însă este mult mai ambițioasă.

a) Discontinuitatea temporală a moralei.

Arta se caracterizează printr-o insularitate, o delimitare spațială, dar și printr-o permanență temporală. Opera este izolată de viața cotidiană, dar subzistă în timp și permite reînnoirea constantă a senzațiilor pe care le procură.

În existența morală însă nu există nici insularitate spațială, nici permanență temporală. Actul etic este instantaneu și semelfactiv (= care nu are loc decît o singură dată). Este un eveniment izolat în timp și nu durează decît o clipă. Exemplu: „clipa curajului". Dacă virtutea morală devine cotidiană, ea e suspectă de fariseism, căci dă atenție aplauzelor galeriei.

Existența morală are deci un caracter spasmodic. Datoria morală este continuă în teorie, însă în fapt nu devenim conștienți de ea decît cu ocazia conflictelor între îndatoriri[75]; conjuncția mai multor îndatoriri este fundamentul însuși al cazuisticii morale (*casus* = eveniment). Viața morală este o punere în discuție arbitrară a unei evidențe naturale. Omul care își pune probleme creează dificultăți nenaturale, face să se nască scrupule care tulbură desfășurarea continuă a viitorului. Scrupulul are un caracter spasmodic care e manifestarea negativă a unei exigențe nesatisfăcute pe fundalul vieții continue.

(a) Vezi, de exemplu, Gaston Bachelard: „Timpul limitat la clipă ne izolează nu doar de ceilalți, ci și de noi înșine" (*L'Intuition de l'instant*, Stock, Paris, 1935, reed. 1993, p. 13). Sau tot Bachelard: „Clipa prezentă nu este niciodată decît fenomenul trecutului" (*Dialectique de la durée*, PUF, col. „Quadrige", Paris, 1936, reed. 2001, p. 2).

b) Discontinuitatea mundană a moralei.

Opera de artă e o oază, o paranteză în lumea cotidiană; ea o reprezintă înfrumusețată, însă nu o dezminte. Dimpotrivă, paranteza etică contestă realitatea și o dezminte.

Arta păstrează întotdeauna un raport cu plăcerea și cu agrementul. Muzicianul Scarlatti scria: „Muzica e făcută pentru plăcerea urechilor”[76]. Atitudinea morală are un caracter auster ce reprezintă negarea plăcerii și a voluptății.

Arta creează o lume formală idealizată care coexistă cu lumea cotidiană. Această lume „există” în aceeași măsură în care a exista înseamnă a subzista, a trăi mai mult de o clipă.

În acest sens, orice existență este estetică, existență morală nu există. Însă dacă a exista înseamnă a apărea, a se ivi, există o existență morală. Lumea morală este o lume de apariții instantanee, de licăriri echivoce care apar și dispar.

Viața etică are o ambiție totalitară și naturală:

Ambiția morală nu este o impostură gratuită și artificială, ci este esența însăși a eticii. Am văzut că tot ceea ce există, inclusiv morala, este un aspect psihologic al omului. Acum vom vedea că tot ceea ce este, chiar și psihologia, ridică în mod direct o problemă morală.

Morala este continuă prin ambițiile sale, este totalitară și tinde să invadeze întreaga existență: ea are aceeași vocație ca și religia.

„Punctul de vedere” moral e modalitatea cea mai umană de a ne raporta la existență. În fiecare problemă omenească există o estimare morală. Terențiu spunea: „Nimic din ceea ce e omenesc nu-mi este străin”[(a)]. Am putea spune și mai mult: „Nu este nimic omenesc care să nu fie moral”. Totul este etică așadar, inclusiv psihologia și sociologia. Am putea arăta cu ușurință cum descrierea moravurilor se supune unor table de valori mai mult sau mai puțin ascunse.

(a) Vezi Terențiu: „Sînt om și nimic din ceea ce e omenesc nu-mi este străin!” („*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*”), actul I, scena 1, l. 77 din *Heautontimorumenos*.

Analiza întrebării morale „Ce trebuie făcut?".

„A face" = acest verb nu mai are nici un sens tehnologic care să implice o activitate particulară. În morală, „a face" se raportează la dimensiunea cea mai generală a acțiunii.

„A trebui" = acest verb nu mai are nici un caracter ipotetic, care să trebuiască să se supună unor condiții sau uzaje. În morală, „a trebui" este un comandament absolut și categoric, care regrupează în jurul său toate interesele secundare și particulare ale existenței, fără deosebire de țară sau de epocă. În acest sens, decizia morală are un aspect pasional, ca și iubirea.

În timp, modul psihologiei este indicativul prezent, chiar dacă este vorba despre viitor sau trecut. Sfîntul Augustin scria: „Trecutul și viitorul sînt moduri ale prezentului"[(a)77]. Exemplu: obiectul speranței se află în viitor, însă sentimentul speranței se află în prezent.

În morală, totul este la viitor. Trebuie să distingem viitorul îndepărtat de viitorul imediat. Viitorul moralei nu este un viitor utopic și îndepărtat, ci un viitor proxim, imediat, pe punctul de a se produce, dincoace de care nu există decît prezentul.

Cu excepția unui spirit mesianic care tratează viitorul îndepărtat ca pe un viitor imediat, pentru oamenii obișnuiți „viitorul îndepărtat" nu este un viitor moral serios. Omul nu este serios și moral decît în deciziile sale iminente. Exemplu: Binele trebuie făcut pe loc, a-l face în anul 2050 este o utopie estetizantă.

Pentru a putea vorbi de o acțiune morală, e nevoie prin urmare de un minimum de futuritate, e nevoie de un viitor cvasipermanent. Viitorul etic reprezintă vocația prezentului psihologic, imperativitatea viitorului etic reprezintă resortul și consistența prezentului psihologic: exigența de a fi făcut, și nu de a se întîmpla.

Viitorul nu e doar iminent, ci, mai mult, nu va surveni fără efort: voința umană îi conferă aspectul său, el va fi așa cum îl vrem.

În concluzie, viața psihică este nediscontinuă. Pentru un psiholog, în viață se întîmplă întotdeauna ceva, chiar și atunci

(a) Vezi Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, cartea a XI-a, capitolul 14 („Ce este timpul?") și următoarele (trad. rom. de Gh.I. Șerban, Humanitas, București, 2005). Vezi și nota 114 de la sfîrșitul volumului.

cînd nici un eveniment notabil nu are loc; am putea chiar să spunem că evenimentele sînt discontinuități care întrerup trama continuă a cotidianității.

Viața morală este intermitentă, însă posedă o voință de continuitate.

Invers față de viața psihologică, discontinuitatea morală pare a fi regula, absența evenimentelor semnifică absența vieții morale, „moartea" morală.

Raporturile dintre viața morală și datul psiho-biologic

Să fie oare viața morală o suprastructură a vieții biologice și psihologice? Pornind de aici, substituim distincției de natură dintre dat și comandament o diferență de valoare, de grad. Nu trebuie să considerăm datul drept o infrastructură a vieții morale. Și, în consecință, trebuie să abandonăm imaginea care reprezintă viața omului ca pe o piramidă a cărei bază este viața naturală, ce ocupă întregul spațiu; iar vîrful, clipele discontinue ale moralei. Această metaforă a piramidei, utilizată mai ales de Bergson, reproduce structurile spațiale ale lui „infra" și „supra". Însă, în mod implicit, vom regăsi aici în plus ideea ierarhiei valorilor morale: „supra" este mai bun decît „infra".

Ordinea axiologică sau calitativă a valorilor decurge deci din spațiu, însă acesta are el însuși, poate, o origine axiologică. E nevoie de perversitate ca să preferi dedesubtul în loc de deasupra.

Vom examina acest raport din mai multe puncte de vedere: este datul o materie ce urmează să fie prelucrată? Este un obstacol în calea vieții morale? Este, în mod contradictoriu, în același timp obstacol și condiție a vieții morale?

Este datul o materie ce urmează să fie prelucrată?

Acest punct de vedere este cel mai comod și cel mai inteligibil: datul este considerat asemenea unei materii prime care trebuie să fie rafinată de viața morală, în așa fel încît să obținem un produs elaborat.

Este raportul dintre materia primă, marmura, și mîna sculptorului, care produce o statuie.

Grecii foloseau cuvîntul *hyle* pentru a semnifica lemnul neprelucrat, materia brută care nu mai era arbore, dar care nu era încă nici obiect. În *Metafizica* lui Aristotel, această metaforă joacă un rol însemnat: spiritul îi impune forma materiei amorfe[78]. Acest punct de vedere reprezintă o concepție estetizantă asupra vieții morale.

Viața morală constă în a rafina, a înfrumuseța viața naturală și nu o respinge pe aceasta din urmă, ea se opune negării pasionale care respinge în bloc existența acestui dat.

În Antichitate, raportul dintre frumusețe și determinare constă în raportul dintre frumusețe și forma proporționată. Pentru grec, culmea urîțeniei nu este diformul, ci amorful.

Dacă viața morală aduce determinare în ceea ce e nedeterminat, spiritul nu trebuie să creeze materia, ci să o determine, să o elaboreze (din latinescul *elaborare* = a extrage prin muncă).

În concluzie: această concepție estetizantă poate fi calificată drept naturalistă, în sensul că sensibilul este punctul de plecare obligatoriu al științei și al moralei.

Nu există diferență metafizică între subnatură (psihologică) și supranatură (morală). Elementele vieții morale nu sînt supernaturale, ci supranaturale, ele constituie o a doua natură care are elemente comune cu viața naturală.

Aristotel scria în *Etica Nicomahică*: „Obișnuința este a doua natură a omului"[(a)79]. Or, pentru el, obișnuința înseamnă virtute.

Virtuțile sînt așadar o a doua natură, o natură aleasă, excelentă. Puterile și demnitatea omului moral, ale lui *homo additus naturae*, se exercită pentru a alege această viață morală. Diferența dintre supranatură și natură s-ar putea exprima și prin raportul natură-cultură. Natură = ființa necizelată, așa cum este la naștere. Cultură = ființa civilizată.

Revendicarea unei culturi este revendicarea esențială a eudemonismului grec (una dintre formele raționalismului grec), care

(a) „Stăpîni ai actelor noastre sîntem de la început pînă la sfîrșit, cînd cunoaștem detaliile particulare ale desfășurării lor, pe cînd pe dispoziții nu sîntem stăpîni decît la început; [...] Totuși, datorită faptului că de noi depinde să ne folosim dispozițiile habituale într-un fel sau în altul, ele au un caracter voluntar" (*Etica Nicomahică*, 1114b, 1115a, ed.cit., p. 64).

are drept doctrină căutarea fericirii, ideea că existența morală și fericită se întemeiază pe ideea de virtute. Eudemonismul nu este deci o filosofie naturistă (filosofie a primei naturi, a instinctului), ci naturalistă (filosofie a celei de-a doua naturi).

Punctul de plecare al tuturor eticilor antice este că toți oamenii caută să fie fericiți.

Aristotel este filosoful celei de-a doua naturi, al înțelepciunii, al prudenței. Ea înflorește în sînul primei naturi atunci cînd aceasta este defrișată de rațiunea omului.

Platon citează *nous*-ul lui Anaxagoras care conferea ordine haosului, amestecului tuturor calităților[80]. Spiritul providenței aduce la rîndul lui proporții, simetrie în sînul naturii sălbatice necizelate.

În *Phaidros*, Platon utilizează metafora vizitiului ce mînă un car la care sînt înhămați doi cai[(a)81]. Unul din cai e dresat, el simbolizează moderația, cumpătarea. Celălalt cal e nărăvaș și temător, este simbolul lipsei de prudență, al absenței oricărei măsuri.

Poetul impune numărul, măsura cuvintelor cotidiene ale prozei. Versul este deci o a doua natură a prozei, încă necizelată. Poezia nu este așadar o creație *ex nihilo*, căci ea nu inventează cuvintele, ci le înfrumusețează, le elaborează. În acest sens, poezia este foarte asemănătoare activității morale.

Din această concepție estetizantă asupra moralei putem desprinde două consecințe caracteristice: importanța pedagogiei; existența gradelor intermediare în ierarhia valorilor.

Importanța pedagogiei:

În Grecia, problema morală este legată de problema educației. Platon ar fi fost un educator, care ar fi formulat metode noi de educație pentru o viață morală mai bună. Totuși, se ivesc îndoieli cu privire la posibilitatea de a preda virtutea.

Într-o epistolă către Lucilius, Seneca scrie: „*Velle non discitur*", nu învățăm să vrem[(b)82].

Pentru Platon, în *Menon*, virtutea e un dar al zeilor[(c)83] și e refractară la învățare. (În această privință, el se opune sofiștilor.)

(a) Vezi Platon, *Phaidros*, 246b, pentru mitul atelajului înaripat.
(b) Seneca, *Epistole către Lucilius*, cartea a X-a, Ep. 81, § 13.
(c) Vezi Platon, *Menon*, 90a-92c.

În morala clasică, înainte de apariția pesimismului lui Platon sau al lui Seneca, observăm legătura strînsă dintre *mathesis* (faptul de a învăța) și viața morală. Există așadar o temă didactică fundamentală în ideile grecești.

Această idee despre educație implică:

- că omul, înzestrat cu voința și libertatea sa, nu acceptă datul așa cum este, ci are puterea să-l transforme. Exemplu: caracterul unui copil – care este un dat prin excelență – poate fi transformat de educator;
- că el nu creează natura.

Existența gradelor intermediare:

Din moment ce există stilizare prin muncă continuă și transformatoare, pot fi concepute toate gradele intermediare pînă în punctul de desăvîrșire. În procesul dobîndirii virtuții, pot fi avute în vedere toate gradele. E o mărime scalară, susceptibilă de fragmentări și care se opune radicalismului filosofic al lui totul sau nimic, în care voința nu se fracționează.

„Egalitatea tuturor greșelilor" în doctrina stoică pare un paradox în epoca educației morale progresive.

Cu cît omul face mai multe eforturi succesive, cu atît progresează în virtute: e ideea naivă a unei perfecționări morale, concepută ca o dialectică continuă. Această dialectică a progresului se regăsește în *Banchetul* lui Platon: Diotima din Mantineea ierarhizează diferitele feluri de frumusețe pentru a ajunge la Binele invizibil[(a)][84].

Ideea scării morale se regăsește și la Sfîntul Ioan Scărarul[85], care număra treizeci de trepte ale perfecțiunii[(b)], la Părinții Bisericii Sfîntul Benedict și Sfîntul Bernard. În plus, ea poate fi întîlnită în manualele de viață spirituală. Această idee a ierarhizării valorilor, chiar și la un ascet precum Sfîntul Benedict, revelează o concepție estetizantă asupra vieții morale[(c)][86].

(a) Vezi Platon, *Banchetul*, 211c, și *Republica*, VI, 511b.

(b) Sfîntul Ioan Scărarul, călugăr din Sinai care a murit undeva între 650 și 680, a redactat o *Scară* spirituală compusă din 30 de *logoi* (numiți mai tîrziu de editori „trepte").

(c) Sfîntul Benedict: Benedict din Norcia (480-553), fondatorul ordinului benedictin. Sfîntul Bernard: Bernard de Clairvaux (1090-1153), fondatorul

În concluzie, ideea progresului în morală marchează o complacere diabolică în ideea că ceea ce e dobîndit e bun dobîndit. Nimic nu e mai puțin adevărat în domeniul moral, ceea ce e făcut trebuie refăcut la infinit și un progres poate chiar să devină regres cînd sîntem mulțumiți cu el.

În această perspectivă, munca morală e o muncă de elaborare care trebuie considerată drept o alegere și o selecție. Nu tot ceea ce e natural este destinat să devină moral. Așadar, aici renegăm natura nu în sine, ci doar în anumite forme. Dacă ar fi admisă întreaga natură, nu ar mai exista viață morală, căci ea s-ar confunda cu viața biologică; nu am mai face nici o deosebire între imperativ și indicativ. Imperativul nu are sens decît prin prezența unui vid, a unei ezitări între indicativ și exigență. Fără această ezitare, nu ar mai fi nimic de pretins, nimic de făcut.

Orice filosofie este deja într-o anumită măsură ideală și chiar idealistă. În epicurism și în școala cirenaică, două școli filosofice ale plăcerii, plăcerea apare drept o construcție, un scop ce trebuie căutat și împlinit. „*Carpe diem !*" arată că trebuie să ne alegem plăcerile și că această alegere este rațională și dificilă[(a)87]. Pentru a ajunge la plăcere trebuie să muncim. Plăcerea e înțeleasă într-un context din care trebuie degajată, ea este obiectul unei exigențe: imperativul își face din nou apariția.

Bergson recomandă căutarea percepției în stare pură, eliberată de orice prejudecată[88]. Această percepție cere un efort foarte anevoios. Datul inițial nu este plăcerea, ci dorința de plăcere: plăcerea este o căutare la viitor; dorința este o exigență prezentă.

Morala înțeleasă ca ameliorare sau modelare a naturii este deci o elaborare, o selecție a anumitor forme ale vieții naturale. Totuși, viața morală sau modelată nu diferă din punct de vedere metafizic de viața naturală sau biologică, ci este o ierarhizare a acesteia, diferă de ea prin grade succesive.

---

abației benedictine de la Clairvaux. În *De diligendo Deo* (*Tratat despre iubirea lui Dumnezeu*), Le Cerf, col. „Sources chrétiennes", Paris, 1995-1996.

(a) În *Odele* sale (I, XI, 8, și III, XXIX, 42), Horațiu, poet latin (65-8 î.Hr.), scrie: „*Carpe diem*, culege ziua de azi" (*cf. Ode. Epode. Carmen Saeculare*, vol. I, trad. rom. de Traian Costa, Univers, București, 1980).

Pe de altă parte, s-a stabilit că viața morală nu refuză și nu neagă datul vieții naturale: am putea așadar să concepem natura ca fiind deja puțin supranaturală.

Știm astfel că plăcerea este întotdeauna obiectul unei dorințe și că ea nu constituie niciodată un dat. Prin urmare, atunci cînd credem că dobîndim plăcerea, dobîndim deja o natură secundă. Această noțiune de plăcere nu este deci o noțiune simplă, ceea ce explică faptul că doctrina plăcerii sau epicurismul nu se nasc decît după o îndelungată tradiție filosofică: de aici putem conchide că oamenii au fost austeri înainte de a fi voluptuoși.

Gide a arătat cît de complexă este această idee de plăcere în fugacitatea, în instantaneitatea ei. *Fructele pămîntului*: „De ce n-ai înțeles oare că fericirea e întîmplătoare și ți se poate ivi, în orice clipă, în cale?... Visul de mîine e o bucurie – dar bucuria de mîine e o alta – și nimic, din fericire, nu seamănă cu visul pe care ți-l făurisești, pentru că fiecare lucru prețuiește într-altfel"[(a)].

Plăcerea nu este deci un dat, ci o exigență, ea pretinde să fie savurată. Însă cel mai adesea plăcerea este o amintire agreabilă, ce nu e gustată decît în minte. O plăcere pură, care să nu fie amestecată cu raționamente și nici cu amintiri, e foarte rară. Ne putem întreba în ce măsură plăcerea nu este o convenție socială care cere ca, în anumite circumstanțe, omul să trebuiască să resimtă plăcere.

În concluzie, plăcerea este de fapt o promisiune a plăcerii, o iluzie în viitor; în prezent, evidența plăcerii se evaporă, plăcerea este inconsistentă, fără baze ferme, iar anumiți filosofi pretind chiar că, în acest caz, ea e inexistentă.

Să examinăm:

- mai întîi punctul de vedere al faptului științific; de la Poincaré încoace, știm că totul trebuie să fie instituit, trebuie să fie construit[(b)89];
- punctul de vedere al faptului psihic; prin intermediul studiului nostru privind plăcerea, am putut vedea că un fapt

(a) André Gide, *Fructele pămîntului*, trad. rom. de Mona Rădulescu, H.R. Radian și Corneliu Rădulescu, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 32.

(b) Henri Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Flammarion, col. „Champs", Paris, 1968.

psihic este și mai inconsistent, că el este antrenat într-un flux temporal perpetuu, că evoluează chiar în timp ce-l studiem;
– punctul de vedere al faptului moral, care ne interesează în principal. Faptul moral este cel mai delicat, căci implică o nuanță suplimentară: interesul pasional pe care omul găsește de cuviință să-l travestească din complezență față de sine; într-adevăr, faptul moral este trăit calitativ și poate spori sau diminua calitatea vieții noastre morale. Noțiunea de merit sau lipsă de merit joacă deci un rol important: omul nu prea recunoaște că a acționat în virtutea unui motiv interesat, ci îl deformează și îl travestește pînă acolo încît face din el un motiv dezinteresat.

Concluzie: în acest sens, conștiința se „realizează" privindu-se, ea este misterul existenței inexistente. Acest caracter particular al faptului moral nu este decît consecința ultimă a „constructivismului" necesar al oricărei determinări a datului. Indiferent că e vorba de știință, de psihologie sau de morală, orice determinare a realului e însoțită de un dispozitiv care „revelează" datul. Rezultă că faptul pe care îl credem cel mai natural este cel mai puțin justificat. Este o ființă ideală, o abstracție, un drept. Dacă plăcerea nu este rațională, abstracția prin care o stabilesc este astfel.

Aceeași demonstrație poate fi făcută pentru fericire. Fericirea este obiectul eudemonismului, care se întemeiază pe o artă de a trăi și presupune o remodelare a existenței. Pentru eudemonism, nu există nici o diferență esențială între prima și a doua natură; ceea ce contează sînt modalitățile existenței, nu și existența însăși. Sîntem de acord cu toții cînd spunem că viața e preferabilă morții, că sănătatea e preferabilă durerii. Eudemonismul nu problematizează cîtuși de puțin adevărurile despre ființă sau neființă, ci aduce un amendament vieții naturale și haotice, vieții neraționale și neliniștitoare în care se amestecă ce e mai bun și ce e mai rău. Prin urmare, înțelegem o dată în plus că nu există nici o diferență metafizică între o viață morală fericită și o viață psihologică brută, ci că viața morală este o stilizare, o estetizare a vieții naturale: viața fericită e formată din elementele cele mai bune alese din viața obișnuită.

Mai mult chiar decît plăcerea, fericirea nu este niciodată un dat, ci e o construcție realizabilă în viitor, ea nu există niciodată în prezent. În timp ce plăcerea poate fi încă localizată în timp, fericirea este, dimpotrivă, difuză, ea constituie un anumit climat, o atmosferă generală a vieții mai degrabă decît un lucru (*res*) punctual.

Fericirea nu este o experiență psihologică determinată, care poate fi localizată, ea e mai degrabă un anumit mod de a fi, un anumit fel de a trăi toate experiențele vieții. Această noțiune de fericire devine mai clară cînd transpunem substantivul în adverbul de mod corespunzător*, adverb care implică o anumită stare a vieții.

Pentru fiecare om există diferite feluri de fericire. Exemplul cel mai reprezentativ este cel al lui Ulise: Ulise, burghez în regatul său, e fericit lîngă Penelopa.

Însă Ulise aventurierul, cînd întîlnește Ciclopul sau sirenele, este tot fericit.

Sinteză. Din ceea ce s-a spus reiese că:

a) Fericirea nu este niciodată la timpul prezent, ci are un caracter suspensiv, putem să sperăm la ea în viitor și să o regretăm în trecut, atunci cînd avem iluzia că am fost fericiți. Fericirea este așadar un avan-gust al viitorului, un arier-gust al trecutului, dar nu are niciodată consistență reală în momentul prezent. Faptul că fericirea nu poate fi gustată niciodată în deplinătatea ei în momentul prezent poate fi comparat cu tinerețea, care i se va părea retrospectiv fericită unui om matur, dar a cărei fericire nu poate fi sesizată în chiar momentul în care avem douăzeci de ani.

b) Fericirea nu este un punct mental precis asemenea amintirii, ci este o transpunere în viitor a ansamblului vieții cotidiene. Este un fel de a simți că trăim, de a ne împlini, de a ne realiza.

Aceste caracteristici ale fericirii – faptul că nu este un „lucru" sesizabil și faptul că trebuie construită în viitor – întrunesc multe dintre condițiile normativității existenței morale. Datul este speranța fericirii; asemenea dorinței de plăcere, această speranță poate să fie vie în momentul prezent, însă nu este

---

* *Heureusement* – „în chip fericit", dar și „din fericire" (n.tr.).

fericirea însăși. Fericirea e un ansamblu de reprezentări himerice, un ansamblu de imagini ale unei vieți diferite de a noastră. Doctrina fericirii ne permite să regăsim o anumită idee despre valoarea care orientează eforturile oamenilor, care e o călăuză, o sursă de activitate și de exaltare. Chiar dacă fericirea nu există, iar oamenii confundă fericirea cu condițiile fericirii, ea răspunde nevoii de un alt fel de viață și devine în acest caz o exigență morală.

În *Etica Nicomahică*, Aristotel crede că singurul imperativ categoric al fiecărui om este dorința de a fi fericit[(a)90].

Din amînare în amînare, fericirea pare în cele din urmă atît de îndepărtată încît ajungem la conceperea unei alte vieți, a unei vieți supranaturale sau supraterestre, de exemplu. În această „altă viață", ființa s-ar afirma deplin în ființa sa, iar plăcerea ar fi cronică și continuă. Idealul fericirii sau beatitudinea ar fi să facem să coincidă clipa cu intervalul, în timp ce, în viața pe care o trăim în mod obișnuit, fericirea este limitată la o singură clipă. Beatitudinea ar fi o fericire tot atît de vie, tot atît de intensă ca fericirea noastră de o clipă, însă în plus ea ar fi perpetuă, fără să scadă vreodată.

Observație: am putea să ne întrebăm în ce măsură această perenitate a fericirii nu ar deveni plictis și negația însăși a fericirii.

Totuși, această nevoie metaempirică a unei vieți mai mult decît umane, pe care misticii o numesc beatitudine, nu este metafizică și este contrară unei veritabile vieți morale.

a) Ea este contrară vieții morale.

Faptul că acest mod de existență mai mult decît umană este la viitor nu reprezintă o condiție suficientă pentru a afirma că este vorba de o viață morală. La fel, faptul că această fericire nu va exista niciodată nu este nici el suficient pentru ca ea să devină morală.

b) Însă această stare metaempirică nu este totuși metafizică.

Această beatitudine e întotdeauna concepută ca o prelungire a vieții noastre actuale; omul își reprezintă metaforic beatitudinea sub o formă empirică; supraviețuirea este o sporire a existenței prezente.

(a) Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea I, VII, 1097b, cartea a X-a, VI, 1176b, ed.cit., pp. 16, 251 și urm.

Dacă grecii s-au aplecat adesea asupra conceptului de supraviețuire, ei nu au făcut totuși o metafizică din acesta: zeii greci sînt fericiți, resimt aceleași fericiri ca și muritorii, însă nu se ridică deasupra fericirii omenești.

Beatitudinea nu privește decît „eul". Dimensiunile și durata acestei fericiri pot fi prelungite la infinit, fericirea însăși este egoistă, fără nici o intenție altruistă. A te gîndi la „beatitudinea ta viitoare" este egoist, meschin și caracterizează omul vieții naturale. Veritabila supranatură este „convertirea" sinelui la celălalt, preeminența acordată celuilalt în raport cu mine însumi.

În *Banchetul* lui Platon, Aristofan afirmă într-un discurs că Iubirea cuprinde în ea o nevoie nerostită de altruism. Această tendință către altruism era personificată pentru Platon de însuși tipul androginului[(a)91].

Căutarea fericirii nu-mi permite să ies din mine însumi și să trec la un alt ordin. În *Etica Nicomahică*, Aristotel a comparat această problemă cu prietenia: prietenul, spune el, este un alt eu însumi; dacă, prin urmare, îl iubesc, e pentru că mă iubesc pe mine însumi[(b)92].

Operațiunile sublimării morale a datului:

În plăcere și în fericire, elaborarea datului se referea la natură, la substanță, nu însă și la intenție.

Or, noi știm că singură intenția contează în morală. Prin urmare, în morală nu vom mai avea de-a face cu o transformare, ci cu o transsubstanțiere.

Acolo unde nu ar exista decît *logos*, ar apărea tendința de a elimina afectivitatea. Stoicismul pare să oscileze între un radicalism logic, dar imposibil, și poziția lui Aristotel. Se vorbește de un monism sau chiar de un dualism. Dacă se afirmă o legătură

(a) Vezi nota 158 de la sfîrșitul volumului.

(b) „Analiza prieteniei. Altruism și egoism", cartea a IX-a, IV, la început. „Sentimentele amicale pe care le nutrim față de semenii noștri, și care servesc la definirea prieteniei, par să derive din cele pe care le nutrim față de noi înșine. Prieten este, după unele opinii, cel care dorește și face prietenului său binele (sau ceea ce i se pare că e bine) pentru prietenul însuși" (*Etica Nicomahică*, 1166a, ed.cit., p. 218). Vezi și cartea a IX-a, V, IX și X.

originară între afectivitate și rațiune, atunci există mijlocul de a face o filosofie coerentă care să le cuprindă și pe una, și pe cealaltă.

Apatheia nu constă în renunțarea la acțiune. Această *apatheia* condiționează activitatea corectă a *logos*-ului. Stoicul condamnă mila, dar omul trebuie să-l ajute pe celălalt, să încerce să-l elibereze de suferința lui luminîndu-l. Să compătimească ar însemna să adauge propria lipsă de rațiune la lipsa de rațiune a celuilalt. Trebuie să ieșim din cercul pasiunii.

La fel, înțeleptul nu poate să se căiască. Dacă e înțelept, nu are oricum motive să se căiască. Nu trebuie să ne înduioșăm, căci asta înseamnă pasiune.

Pohlenz spune : această *apatheia* respiră prea puțin bucuria de a trăi. Mai ales la Chrysippos, există o neîncredere de principiu în sensibilitate, de unde și neîncrederea Greciei clasice[(a)93].

Tratatul despre virtuți :

Stoicii vorbesc mult despre *phronesis*. A avea *phronesis* înseamnă a stăpîni arta de a trăi. Nu e vorba de un ansamblu de rețete, ci de o cunoaștere care ne permite să trăim conform binelui : ea este semnul distinctiv al înțeleptului. Virtutea este *phronesis*, este o cunoaștere concretă.

Această virtute desăvîrșită semnifică plenitudinea naturii umane. Semnifică rectitudinea *logos*-ului ; o dispoziție dreaptă față de toți și de toate.

Avem impresia că stoicii vorbesc despre virtute, și nu despre virtuți, dar nu aceasta este doctrina lor. Ariston susținea acest lucru, dar Chrysippos l-a combătut și doctrina lui a prevalat[(b)].

Există o culme a virtuții : *phronesis*, însă ea se diversifică în patru moduri fundamentale. *Phronesis* : în sens restrîns, o luciditate care ne călăuzește acțiunea în vederea binelui. Aceasta este prudența. Ea devine curaj, tărie, cînd e vorba de a îndura dificultățile.

(a) Max Pohlenz : „Această apatie respiră prea puțin bucuria de a trăi. Mai ales la Chrysippos, există o neîncredere de principiu în sensibilitate, de unde și neîncrederea Greciei clasice" (*Die Stoa, Geschichte eines geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2 vol., 1970). Vezi și *La Liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. fr. de F. Goffinet, Payot, Paris, 1956.

(b) Vezi prefața lui P.-M. Schuhl în *Les Stoïciens*, ed.cit., p. XXXIV.

Această *phronesis* devine cumpătare, control al pulsiunilor cînd le orientează către obiecte convenabile. *Logos*-ul se avîntă către obiecte demne de el. Ea devine dreptate atunci cînd înclină să-i dea fiecărui om ceea ce i se cuvine.

Ce diferență este între cele două?

- O transformare este o schimbare a formei, a aparenței exterioare a lucrului, dar substanța însăși rămîne neschimbată. De exemplu, dacă o revoluție vrea să schimbe societatea și dacă îl face bogat pe cel sărac și sărac pe cel bogat, ea nu va fi transformat decît aspectul societății, însă principiul bogăției și al sărăciei va fi similar.
- O transsubstanțiere este o schimbare a formei și a substanței. În teologia catolică, pîinea și vinul au fost preschimbate în trupul și sîngele lui Hristos.

Adevărata și singura convertire morală este aceea a intenției, care parcurge drumul de la eu la celălalt.

Formele pe care le îmbracă această transsubstanțiere:

O viață fericită e formată din elemente triate, alese, expurgate ale vieții naturale. *Philebos* al lui Platon încearcă o dozare a diverselor elemente ale vieții: știință și plăcere, cu scopul de a obține o viață fericită[(a)94]. Regulile care guvernează acest dozaj, această posologie sînt așadar reguli ce țin de propria alegere și care cern sentimentele psihologice: unele din ele sînt considerate inutile sau chiar dăunătoare pentru fericirea morală.

Stoicii considerau pasiunile și emoțiile ca fiind dăunătoare fericirii.

Spinoza aprecia că ambiția și nestatornicia sînt surse de neliniște și de nefericire[(b)].

(a) Platon, *Philebos*, dozarea elementelor vieții, *cf.* 53b și 58c.

(b) Vezi Spinoza, *Etica*: „Ambiția este dorința nemăsurată de renume" (propoziția XLIV) (trad. rom. de Alexandru Posescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 169). Și „ambițiosul iubește mai mult decît orice gloria și, dimpotrivă, de nimic nu se teme mai mult decît de rușine" (*ibidem*, p. 136, notă la propoziția XXXIX). „Prin ambiție", mai scrie Spinoza, „nu înțelegem decît iubirea sau dorința nemăsurată de renume..." (*ibidem*, p. 151, notă la propoziția LVI).

La mistici precum Sfîntul Ioan al Crucii, principiul alegerii rămîne foarte vizibil: el cere să se respingă sensibilul, care e un obstacol în calea fericirii[95].

Plăcerile sînt așadar triate, însă fundamentul însuși al plăcerii nu este pus la îndoială. În acest sens, nu există deosebire între sublimarea morală și critica științifică a cunoașterii. Ea permite să se determine restricțiile prin mijlocirea cărora un element va fi considerat drept „preferabil", demn de a fi ales pentru a intra în viața morală.

Singura diferență între teoria cunoașterii și sublimarea morală este că teoria cunoașterii are în vedere adevărul; trebuie să se răspundă la întrebarea: „Adevărat sau fals?". În timp ce morala plăcerilor are în vedere fericirea însăși, care este una dintre sferele cele mai profunde ale ființei. Sublimarea morală nu interpretează date sensibile, ci constituie o muncă activă care privește umanitatea și existența în general; e vorba de a răspunde la întrebarea: „Bun sau rău?".

Dacă trebuie să respingem anumite plăceri, nu o facem din principiu, pentru că sînt plăceri, ci pentru că sînt superficiale sau false.

Putem spune deci că doctrina eudemonică apreciază că există întotdeauna ceva bun în cadrul sensibilului. Acest bun, deși nu constituie Binele abstract, poate fi totuși reținut în vederea elaborării morale.

Sînt cele patru virtuți cardinale. Filosofia occidentală și mai ales morala creștină au reluat această diviziune. Problema clasică va fi înțelegerea relației dintre această cvadripartiție și triada celor trei virtuți teologale.

Cam prin secolul al XII-lea se stabilește o echivalență. Speranța este curajul și cumpătarea. Credința este adevărata prudență creștină. Iubirea este dreptatea. Sfîntul Toma va plasa cele trei virtuți teologale deasupra celor patru virtuți cardinale.

Dacă Chrysippos respinge unitatea absolută a virtuții, el insistă în schimb asupra înrudirii care există între cele patru virtuți (o anumită solidaritate care se însoțește cu o anumită diversitate)[96]. De exemplu, cumpătarea domolește impetuozitatea pulsiunilor și face astfel posibilă tăria, căci la cel lipsit de cumpătare curajul se va înmuia. În orice virtute găsim și un element teoretic, o

anumită cunoaştere a binelui şi a răului, şi acest lucru îl subliniază termenul general de *phronesis* (triumful *logos*-ului).

Relaţia dintre individ şi societate:

1. Legătura naturală dintre persoană şi comunitatea umană.

Punctul de pornire al moralei: simţămîntul de sine şi impulsul de a se conserva pe sine. Avem impresia că este vorba de un egocentrism. E o denaturare a viziunii stoice asupra vieţii. Problema este să descoperim adevărul eului. Cum? Stoicii nu rezolvă această problemă, însă prescriu recunoaşterea a ceea ce este cu adevărat al meu: eul raţional, autentic. Prin urmare trebuie neapărat să mă îndrept către celălalt.

Fiindcă este raţional, omul se simte legat în cele din urmă de toţi oamenii, nimeni nu-i pare străin. Fiecare îi apare ca făcînd parte din familia lui. Şi, într-adevăr, în oricare individ uman el regăseşte un alt sălaş al *logos*-ului, de unde o solidaritate naturală.

În măsura în care omul progresează în cunoaşterea de sine, el progresează în întîmpinarea celuilalt. Prin natură, omul este o fiinţă comunitară. În acest fel, omul poate accede la moralitatea autentică. Stoicii vorbesc cu predilecţie de comunitatea umană (şi nu locală). Sîntem situaţi direct în planul universalităţii.

2. Moralitate şi legalitate.

Multe fragmente prezintă moralitatea în cadrul societăţii, ca fidelitate faţă de lege. E poate aici un regres? Aristotel spunea că dreptatea nu epuizează moralitatea[97]. De fapt, problema care se pune nu este una metafizică, ci constă în a şti ce întrebuinţare putem da şi ce folos putem trage de pe urma plăcerilor şi a părţilor sănătoase ale sensibilului.

Baltasar Gracián, iezuit şi scriitor spaniol din secolul al XVII-lea, vorbeşte în manualul său *Ascuţimea şi arta ingeniozităţii* de exploatarea cusururilor omului: minciuna, spune el, poate fi prefăcută în bine[(a)98].

În *Etica Nicomahică*, Aristotel dezvoltă aceeaşi idee: mînia şi ostentaţia risipitoare nu sînt condamnate fără rezerve. Aristotel nu face niciodată condamnări de principiu, el examinează fiecare

---

(a) Baltasar Gracián, *Ascuţimea şi arta ingeniozităţii*, trad. rom. de Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 1998.

caz separat, etica aristotelică nu este o etică a lui totul sau nimic, ca morala stoică sau evanghelică. În timp ce Kant neagă sensibilul în ansamblul său, ceea ce el numește „patologie”(a)99, Aristotel face distincții, ceea ce implică un comandament moral condiționat, și nu categoric, radical(b)100.

Teoria aristotelică a măsurii juste implică faptul că excelența se situează într-o anumită zonă intermediară între exces și lipsă. Aristotel e preocupat de o problemă de cantitate, de posologie, și nu de o problemă de metafizică. Ceea ce contează pentru el nu este intenția greșită, ci cantitatea, reglarea unei pasiuni. Astfel, pentru el, temeritatea poate fi morală într-o anumită măsură.

Teoria aristotelică a măsurii juste nu e tocmai sublimă, ea exprimă limpede că elaborarea morală nu înseamnă o convertire la un alt ordin, ci o dozare a realității. Deontologia lui Aristotel, adică știința a ceea ce trebuie să facem în fiecare caz ținînd cont de realitățile circumstanțiale, arată în ce măsură o emoție sau o stare de spirit pot fi folosite. Astfel, mînia poate fi justificată în anumite circumstanțe.

El nuanțează cazurile în care ar fi permis să mințim, atunci cînd minciuna nu ar fi contrară carității și iubirii față de celălalt. Deontologia lui Aristotel este așadar o deontologie circumstanțială, căreia i se opun filosofii lui „totul sau nimic”.

Astfel Seneca, în tratatul *De ira*, condamnă minciuna, oricînd ar fi spusă și de orice fel ar fi ea(c). Sfîntul Augustin, în *De*

(a) Vezi Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1995, p. 211. De asemenea, *Métaphysique des mœurs* (ed.cit., t. 1, p. 153, p. 68, nota 21, și t. 2, p. 215) (citat de Jankélévitch și în *Traité des vertus*, t. 3, p. 316).

(b) Aristotel, *Etica Nicomahică*, III, III. „Posibil este ceea ce poate fi realizat de către noi înșine [...] pentru că principiul acțiunii se află în noi. [...] Se pare deci, după cum am spus, că omul este principiu al actelor sale; iar deliberarea are loc asupra celor ce pot fi realizate de el însuși” (1112b și 1113a, ed.cit., p. 58).

(c) Tratatul V, *Despre mînie*, primul tratat ce face parte dintre cele trei scrieri în proză desemnate drept *ethologiae*, a fost scris în 41 d.Hr. și adresat fratelui mai mare al lui Seneca, Novatus. Vezi cartea a II-a, 28,7, p. 124: „Chiar un mincinos pedepsește minciunile” (trad. rom. de Ștefania Ferchedău, în *Dialoguri I*, Polirom, Iași, 2004). În contextul cursului, aici e vorba mai probabil de o aluzie la tratatul *De mendacio* al Sfîntului Augustin. Vezi și nota următoare.

mendacio, spune că nu este permis niciodată să mințim: „*Numquam licet*"(a)101. Răspunzîndu-i lui Benjamin Constant, Kant declară că adevărul este preferabil întotdeauna minciunii și că nu trebuie să mințim niciodată(b)102. Putem totuși să atragem atenția că aici Kant uită cele mai elementare noțiuni de caritate: i-ar spune el adevărul unui bolnav incurabil și care ignoră gravitatea stării sale?

În rezumat, notăm diferența profundă care există între două feluri de morală: obligația kantiană, care condamnă sau aprobă în bloc; acel „trebuie" ipotetic care nuanțează și depinde de circumstanțe.

Măsura justă implică așadar o semi-liceitate, o permisiune gradată sau o interdicție condiționată; între viciu și virtute nu există diferență metafizică, și una, și cealaltă sînt grade diferite sau scalare ale măsurii juste, ale excelenței; una păcătuiește prin lipsă, cealaltă prin exces.

În concluzie, morala aristotelică e o problemă de posologie, de dozaj.

Totuși, în ciuda caracterului aparent meschin al posologiei, teoria măsurii juste comportă și elemente propriu-zis etice.

Acest element etic este determinat de caracterul punctual și delicat al măsurii juste, care cere ceea ce Pascal numește *esprit de finesse*, adică „pătrunderea viguroasă și profundă a consecințelor principiilor [...] pe care toată lumea le are în fața ochilor", dar „care sînt atît de subtile și într-un număr atît de mare încît

---

(a) Sfîntul Augustin, *De mendacio*, IX, 16; X, 17; XVIII, 38; XXI, 42 (în *Œuvres complètes*, ed. L. Jerphagnon, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1998).

(b) Vezi Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* (ed.cit., t. 1, p. 189, nota 24). Este vorba despre dezbaterea dintre Benjamin Constant și Kant. În mai 1796, Benjamin Constant a scris în capitolul 7 din ale sale *Réactions politiques* (Flammarion, Paris, 1988): „Principiul moral conform căruia a spune adevărul este o datorie, dacă ar fi luat în mod absolut și izolat, ar face orice societate imposibilă". Kant a răspuns în 1797 în *Despre un pretins drept de a minți din umanitate* (AK VIII, 423-430; Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", III, pp. 433 și 441); el revine asupra acestei probleme într-o notă la *Doctrina dreptului* și în capitolul 9 din *Doctrina virtuții*, pp. 72 și 40.

e aproape imposibil ca unele dintre ele să nu scape... și în asta constă spiritul de finețe... forță și rectitudine a spiritului"(a)[103].

Într-adevăr, măsura justă nu se determină geometric: ea este mai degrabă calitativă decît cantitativă. Nu o sesizăm decît cu ajutorul simțului moral, al intuiției, al simțului pluralității circumstanțelor și oamenilor. Astfel, măsura justă poate fi uneori mai aproape de exces decît de lipsă.

Curajul, care e măsura justă între lașitate și temeritate, e mai aproape de temeritate decît de lașitate.

Măsura justă e impalpabilă și chiar și un lucru mărunt o poate face să dispară. Aristotel o determină prin intermediul „rațiunii", al logicii, ceea ce corespunde cu spiritul de finețe al lui Pascal.

De fapt, cu mult înainte de Pascal sau Leibniz, Aristotel utilizează deja o psihologie infinitezimală și foarte subtilă. Într-adevăr, spune Aristotel, sîntem scufundați într-un ocean de erori din care adevărul iese la suprafață asemenea unui vîrf fin; nu există așadar decît un singur mod de a afirma adevărul, în timp ce erorile sînt nenumărate. Pentru a distinge adevărul unic în această infinitate de falsități nedeterminate, trebuie să ne folosim de spiritul de finețe și de un concurs fericit de împrejurări. Dar descoperirea adevărului are un caracter fragil și fugitiv, ce dispare de îndată ce devenim conștienți de ea.

De îndată ce omul de bine devine conștient că face binele și resimte astfel plăcere, el încetează să mai fie un om de bine și devine diabolic. E poate și motivul pentru care moralele antice acordau moderației tot atîta importanță ca și virtuților celor mai sublime. Ne întrebăm astăzi ce poate avea exaltant moderația. Explicația este că această artă a măsurii părea a fi calea cea mai sigură de a conserva un adevăr moral precar, insesizabil, evanescent.

Examenul caracterelor evanescente ale intenției morale a arătat limpede că, de fapt, caracterul ei posologic nu exclude caracterul etic.

(a) Aristotel, *Etica Nicomahică*, II, VI. „Astfel, orice cunoscător evită atît excesul, cît și insuficiența, căutînd și alegînd măsura justă, dar măsura justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi" (1106b, ed.cit., p. 40).

Același lucru îl va justifica o observație privind plăcerea: ea este un dat, o realitate psihologică; ea este o exigență, o invitație la acțiune, ne indică ce trebuie să facem.

Eudemonismul, sau filosofia fericirii, nu e nimic altceva decît o reflecție prudentă și comparativă asupra plăcerii: acesta evaluează plăcerile și creează în noi o materie secundă.

Plăcerea este materia primă a fericirii, ea ar fi constituită de bunurile materiale înseși, care sînt interșanjabile și formează astfel rațiunea de a fi, dorința profundă a oricărui om. Plăcerea este deci o realitate primă.

Totuși, această materie primă nu este decît o așa-zisă evidență; în realitate, este echivocă. Plăcerea pe care credem că o sesizăm în prezent este întotdeauna un fapt pe punctul de a se produce: nu sesizăm decît dorința plăcerii.

Plăcerea este o evidență neevidentă, un punct luminos ce dispare de îndată ce încercăm să-l sesizăm. Această evidență imediată este așadar o abstracție derivată și modernă: epicurismul e o morală tîrzie și decadentă, ce nu apare decît după o îndelungată tradiție filosofică.

Epicurismul modern al lui Gide este un rafinament foarte civilizat, foarte elaborat, al omului care a gustat deja din toate și a cunoscut toate bețiile. *Carpe diem*[(a)] al lui Horațiu ne arată un poet blazat care a încercat toate voluptățile și pentru care fericirea nu există decît în clipa prezentă. Or, a trăi ziua de azi și a profesa acest lucru este o atitudine abstractă și mult mai filosofică decît cred unii.

Pe deasupra, e dificil să rămînem fideli unui punct de vedere naturalist atunci cînd examinăm plăcerea: plăcerea nu este doar o realitate psihologică, așa cum este memoria sau amintirea, de exemplu, ci ține de un alt ordin și nutrim un interes pasionat pentru ea.

Plăcerea este un fapt ce ne atrage, ea ne cere să mergem în întîmpinarea ei spre a o savura, solicită acțiunea.

Plăcerea nu corespunde unei tendințe, care este o înclinație pasivă precum obișnuința, de exemplu, ci este o tentație cu

(a) *Carpe diem*: vezi nota (a) de la p. 55 și nota 87 de la sfîrșitul volumului.

caracter pozitiv: e motivul pentru care sîntem părtinitori cu toţii cînd discutăm despre voluptate şi e, de asemenea, motivul pentru care taxăm auteritatea drept ipocrizie: ea pretinde să ne suprime plăcerile şi, chiar prin acest fapt, să ne suprime raţiunea de a trăi.

În „dialectica naturală”[104], Kant pune în lumină faptul că plăcerea, obiect al ispitei, poate fi şi obiect al minciunii: omul, pentru a dobîndi plăcerea, ajunge să înşele, să fure în anumite cazuri, însă îşi disimulează dorinţa sub sofisme, sub pretexte nobile, sub motivaţii glorioase. În plus, ispitei plăcerii i se alătură atracţia lucrului interzis. În consecinţă, avem reţineri să ne bucurăm de plăcerea noastră, pur şi simplu pentru că este o plăcere, deşi este inocentă şi nu dăunează celuilalt: e o prohibiţie gratuită ce anunţă într-o anumită măsură vetoul moral.

Din Antichitate, omul a resimţit o dorinţă secretă de a se priva voluntar de plăcere: el motivează ulterior această interdicţie morală, invocînd drept pretext faptul că aceste plăceri l-ar mînia pe Dumnezeu, de exemplu. Plăcerea devine în acest caz o acţiune ruşinoasă şi totul îl determină pe om să spună „nu” acelui ceva care, înăuntrul lui, spune „da” promisiunii unei voluptăţi. Acest „nu” e un „nu” contra naturii, este o voinţă obstinată, antinaturală şi care e poate originea voinţei morale: este posibilitatea, libertatea lui *homo ethicus* de a sfida evidenţa. Plăcerea este deci primul tabu moral al omului.

Omul îşi afirmă libertatea renegînd plăcerea; însă această renegare nu trebuie confundată cu negarea plăcerii.

Dacă omul reneagă voluptatea, el nu neagă totuşi evidenţa însăşi a plăcerii, sau cel puţin nu neagă evidenţa dorinţei de plăcere, a acelui *conatus* spinozist care e confluenţa tuturor dorinţelor într-una singură: energia de a ne intensifica existenţa, de a exista plenar în fiinţa noastră; această dorinţă fundamentală e numită de Spinoza „tautousia”, iar de teologi „concupiscenţă”[105].

a) A renega plăcerea presupune să refuzăm să ne alăturăm acelor oameni care o refuză. A renega nu înseamnă a nega. Înseamnă să refuzăm să alăturăm gestul cuvîntului. Ceea ce se poate înţelege într-un dublu sens, după rigoarea mai mare sau

mai mică pe care o arătăm în fața acestei contradicții vii pe care o reprezintă dimensiunea „tabu” a dorinței:

- să refuzăm să alăturăm gestul dorinței cuvîntului care o reprobă, așadar să cedăm;
- să refuzăm să alăturăm cuvîntul privind evidența dorinței gestului care ar fi actualizarea acesteia, așadar să refuzăm.

În ambele cazuri există însă recunoaștere a ambivalenței dorinței. Prin urmare, această renegare a plăcerii implică o ambiguitate, o ambivalență: tendința către plăcere este contracarată de o contra-tendință. Renegarea reclamă un act de violență față de sine. Să luăm exemplul renegatului: el și-a abjurat prima convingere religioasă, însă poate că în adîncul lui rămîne profund atașat de aceasta. Vrea să înăbușe această predilecție secretă pe care o simte în el, ceea ce va justifica atitudinea lui implacabilă față de cei ce au rămas fideli credinței pe care a renegat-o.

b) A renega înseamnă și „a nega” în ciuda absurdului[(a)] (Kierkegaard)[106], a nega, cu o „admirabilă rea-credință”, lumea rezonabilă a aparențelor.

c) Fuga omului de plăcere este o retro-negare, adică o negare contra curentului: ea silește omul să lupte împotriva înclinației sale naturale, aceea de a urma gravitația și atracția pe care plăcerea le exercită asupra lui.

Raportul dintre renegare și renunțare:

Plăcerea suscită ideea de a renunța la ea; acest sacrificiu, care ne costă, ne va îngădui să ne prevalăm de meritul nostru.

Cel care reneagă plăcerea nu are posibilitatea să schimbe tabăra, așa cum poate să facă un sperjur; el rămîne deopotrivă în tabăra rațiunii și în cea a plăcerii, ceea ce îi provoacă o sfîșiere mereu actuală și întru cîtva tragică: într-adevăr, plăcerea, chiar dacă e renegată, e o tentație permanentă și își păstrează întotdeauna atracția.

(a) Vezi Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur* (1843; despre Avraam; trad. rom. de Leo Stan, Humanitas, București, 2005) și *Repetarea* (1843; despre Iov; trad. rom. de Adrian Arsinevici, în *Scrieri*, III, Amarcord, Timișoara, 2000).

În concluzie, renegarea, care e o profesiune de credință, și renunțarea, care e un gest efectiv și poate conduce la ascetism, au același sens: ele nu răpesc nimic atracției plăcerii.

Se poate întîmpla ca omul să renege renegarea însăși și să se întoarcă astfel la plăcere: este ceea ce Pascal numea „răsturnarea *lui pentru în contra*"[(a)107]; libertatea omului se manifestă în această atitudine ambivalentă. Eudemonismul, care admite primatul evidenței plăcerii, ține totuși seama într-o anumită măsură de ambiguitatea ei. El justifică în mod relativ discreditarea plăcerii.

Aristip din Cyrene[(b)] spune că admite un element ce ține de sentimentul de vinovăție în primatul plăcerii[108].

La Platon, apărătorii plăcerii precum Philebos apar într-o poziție slabă, prudentă: ei sînt în defensivă[(c)109].

Pentru hedonism, plăcerea este principiul oricărei acțiuni. La prima vedere, această opinie pare paradoxală; într-adevăr, putem considera rațiunea drept un principiu moral, nu însă și plăcerea.

Totuși, hedonismul alege între plăceri: decide ce plăceri sînt morale și ce plăceri sînt condamnabile. În această alegere axiologică a plăcerilor este exprimată o idee morală: alegerea presupune că nu toate plăcerile au aceeași importanță sau aceeași urgență; există plăceri durabile, efemere, bune...

Alegerea axiologică permite deci clasificarea, ierarhizarea plăcerilor. Această ierarhizare presupune faptul că hedonistul a depășit stadiul simplei descrieri psihologice, stadiu în care nu există nici o deosebire între o plăcere bună sau rea, dreaptă sau nedreaptă. Plăcerea nu poartă întipărit caracterul de dreaptă sau nedreaptă; el este rezultatul unui anumit criteriu moral. Toți oamenii știu din instinct că trebuie să evite durerea, însă au nevoie de filosofi pentru a învăța ce plăceri trebuie ocolite.

Hedonismul este așadar un prohibitiv moral, un veto gratuit.

Pe de altă parte, întrebarea „Ce plăceri?" este o întrebare empirică statică, fără nici un caracter metafizic: e vorba de a ști

---

(a) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., I, VIII, 78, p. 195, și I, VII, 13, p. 167.
(b) Aristip din Cyrene (435-350 î.Hr.), discipol al lui Socrate și fondatorul școlii cirenaice.
(c) Platon, *Philebos*, 22e și 28a.

„începînd cu ce grad devine periculoasă o plăcere"; avem de-a face aici cu o simplă problemă de posologie.

Acestei distincții dintre bun și rău Kant îi va substitui distincția dintre plăcere și datorie[110]: plăcerea este rea fiindcă este plăcere; datoria este bună fiindcă ne privează de plăcere. Punctul de vedere raționalist al lui Kant sau al Sfîntului Augustin este punctul de vedere al lui „totul sau nimic": atitudinea lor radicală suprimă orice cazuistică.

Dimpotrivă, hedonismul adoptă o atitudine circumstanțiată, posologică, care ne întoarce la deontologia aristotelică și presupune utilizarea cazuisticii. Alegînd între plăceri, hedonismul nu pune în discuție principiul însuși al plăcerii. Dacă alegerea plăcerilor implică un început de atitudine morală, aceasta nu are totuși nici un caracter metafizic, fiindcă nu neagă originea și nici posibilitatea plăcerii.

În concluzie, există două moduri diferite de a nu ne pune problema alegerii:

a) Criticismul lui Kant nu admite nici o plăcere și condamnă chiar și complacerea în a resimți plăcere. Kant e străin de orice spirit de tranzacție ori negociere, căci, spune el, orice posibilitate de comunicare recunoaște plăcerii calitatea de interlocutor valabil. Criticismul presupune deci o atitudine tensionată, el refuză constant realitatea plăcerii care ne înconjoară și ne locuiește, în așa fel încît continuă să-l ispitească pe cel ce a renegat-o.
b) Hedonismul naiv acceptă viața de plăceri fără să-i conteste buna întemeiere, fără să-și pună în vreun fel problema principiului însuși al plăcerii. Acest hedonism inocent este dincoace de orice problematică, el se găsește într-un stadiu anterior reflecției filosofice.

Alegerea se plasează la jumătatea drumului între aceste două extreme, ea se instalează într-o conștiință frămîntată, care cunoaște negocierea și e sfîșiată între *Voință* și *Acțiune*.

Kant opune deci plăcerii un refuz categoric. Acest refuz se întinde nu doar asupra plăcerilor trupului, ci și – și încă cu deosebire – asupra plăcerilor inteligenței, care pot constitui o ispită demonică. Kant pune în discuție chiar principiul plăcerii,

ceea ce noi am numit plăcerea plăcerii sau „complacerea" în plăcere. Așadar, nu materia plăcerii, ci înseși forma și fundamentul său sînt puse în cauză.

Acest formalism riguros neagă orice posibilitate de a alege între plăceri și de a deosebi părțile nobile ale plăcerilor, orice posibilitate de a distinge ceea ce e spirit de ceea ce e trup.

Plăcerea are „un caracter oceanic"; ea e în noi și în jurul nostru, într-un flux perpetuu. Prin urmare, lupta voinței împotriva plăcerii e o luptă inegală : într-adevăr, voința are un caracter spasmodic, crispat, convulsiv, „pulsatil", cum spunea filosoful Renouvier referitor la libertate[(a)111]. Voința este deci prin esență discontinuă și se opune prezenței permanente a tentației plăcerii.

În aceste condiții, nu este de mirare că rigoristul își ia precauții excesive împotriva plăcerii; pentru el, singurul mijloc pentru a nu ceda ispitei voluptății este să refuzăm orice raporturi cu ea, să nu o considerăm drept un interlocutor valabil.

Să examinăm acum principiile alegerii.

Întrebarea „Ce plăceri?" anunță deja o problematică. Această întrebare conține în ea principiul alegerii, al preferinței sau al „preferabilității".

Trebuie așadar să știm conform căror principii de alegere vom tria și vom departaja plăcerile în bune și rele. Această distincție poate fi comparată cu cea dintre calitățile primare și calitățile secundare.

La sfîrșitul secolului al XVII-lea, filosofii, care nu sînt criticiști și nu pun sistematic la îndoială nici senzația, nici experiența, se întreabă totuși, cu o anumită neîncredere, care calități sensibile ar fi primare și care secundare: cu alte cuvinte, care calități ar fi calități de bază.

Caldul sau recele nu sînt calități primare, căci depind de temperatură, de circumstanțe; ele sînt secundare. Dimpotrivă, calitățile geometrice furnizate de simțul vederii sînt primare.

Poate că lucrurile stau la fel în privința plăcerilor: am putea distinge plăcerile bune de cele rele împărțindu-le în primare și secundare.

(a) Charles Renouvier, *La Nouvelle Monadologie*, Fayard, Paris, 2004.

Această problemă a alegerii nu are nimic în comun cu atitudinea științifică: aceasta din urmă descrie ansamblul datului și nu are nici o preferință; singura ei preocupare este să fie exactă și să nu omită nimic. Pentru psiholog, totul este document, chiar și formele aberante ale comportamentului uman. Această atitudine descriptivă se opune principiului alegerii care ierarhizează și exclude.

Alegerea:

Putem spune că alegerea nu este niciodată filosofică. Ea poate fi:

- decisă arbitrar sau în mod liber;
- determinată de criterii transcendente sau raționale;
- determinată de necesitatea fizică, de un calcul al forțelor;
- trasă la sorți, determinată de hazard.

Însă chiar dacă nu am avea nici un criteriu în afara oricărei vocații morale, alegerea ne-ar fi deja impusă de imposibilitatea de a ne satisface toate plăcerile. Există o supraabundență, o pletoră de tendințe naturale care ne împiedică să le dăm curs tuturor.

Din moment ce masa plăcerilor ne impune oricum o alegere, e preferabil să alegem rațional și să încercăm să facem în așa fel încît această alegere să fie cea mai bună cu putință.

Faptul că o supraabundență de plăceri vine să ne ispitească ține de naturalitatea noastră care spune un „da" universal la tot ceea ce ni se prezintă. Din cauză însă că afirmă totul, acest „da" universal devine un „da" care nu mai afirmă nimic și nu mai mulțumește pe nimeni, devine prin urmare o negație universală. Astfel, a iubi pe toată lumea înseamnă de fapt a nu iubi pe nimeni. Pentru a iubi pe cineva trebuie să fim relativ indiferenți față de toți ceilalți.

Astfel preferința acordată unei valori implică relativa indiferență față de celelalte valori. Dimpotrivă, respectul și admirația față de toate valorile duc la negarea acestor valori, între care nu mai e posibilă nici o deosebire.

Putem vorbi deci în acest sens de o situație „didactică": pentru ca „da"-ul să fie real, el trebuie să aibă un anumit relief, trebuie

adică însoțit de un refuz. Din punctul de vedere al posibilităților de voluptate, natura noastră e prea bogată: conține mai multe plăceri decît putem noi să încercăm.

În plus, nici un principiu natural nu decide ce plăceri trebuie să acceptăm și pe care trebuie să le respingem.

Într-adevăr, principiul alegerii între diversele plăceri este implicat în mod paradoxal de plăcerile înseși, opțiunea e conținută în afluxul plăcerilor, în concurența și „rivalitatea" lor reciprocă. Pînă și cel mai hedonist dintre hedoniști, de exemplu Aristip din Cyrene, cunoaște deja o anumită ordine, o anumită ierarhie a plăcerilor. Am putea crede că, în această situație nu atît metafizică, cît empirică, omul dă curs primei plăceri care se ivește, plăcerii care afirmă o promisiune imediată.

Există totuși un principiu (destul de confuz, la drept vorbind) care împiedică naturalismul să fie amar și dezamăgitor.

Acest principiu este timpul.

Timpul este, pe de o parte, o variabilă psihologică: este o experiență trăită. Însă, pe de altă parte, el este și o variabilă metapsihologică sau metaempirică: într-adevăr, deși e trăit psihologic, nu constituie un dat și nici o stare de conștiință.

Timpul nu este niciodată actual în momentul în care vorbim despre el, este fugitiv, impalpabil. Acest caracter de instabilitate al timpului formează o bază potrivită pentru criteriul de alegere.

Ființa naturală sau ființa dedicată plăcerii este în întregime în timp, ea face principiul identității să mintă; într-adevăr, o ființă umană nu e niciodată ceea ce este în momentul prezent. Trecutul și speranțele ei de viitor o influențează în așa fel încît putem spune că ființa umană nu este niciodată o ființă a clipei.

În afară de cazul în care adoptă atitudinea „unei meduze eșuate pe plajă" (Platon)[(a)112], hedonistul, chiar și cel mai instantaneist, trebuie să țină seama de plăcerile ulterioare, trebuie să țină seama de ceea ce va urma plăcerilor, de bolile care pot rezulta de aici sau de o eventuală remușcare, de un „sentiment de vinovăție" care îi ruinează plăcerea prezentă.

(a) Platon, *Philebos*, 60d-e.

Omul speculează în privința plăcerilor sale și își pune întrebarea „De ce să mă grăbesc să profit de plăcerea de astăzi dacă am parte de una mai bună mîine?". Această speculație în privința viitorului, foarte meschină, probabil, și pe care grecii ar fi calificat-o drept „prudență", implică deja un principiu de raționalitate.

Într-adevăr, „din una în alta", adică prin extrapolare rațională, omul nu va mai fi preocupat de plăcerea de mîine, ci de plăcerea de anul viitor, de plăcerea dintr-un viitor din ce în ce mai îndepărtat, de plăcerea propriei descendențe, a țării sale, a umanității și, în final, de plăcerea eternității temporale.

Omul care aplică adagiul „Nu da vrabia din mînă pe cioara de pe gard", care trăiește deci ziua de azi, este o ființă rațională, care e conștientă de conștiința sa. Este o ființă precaută care ia în calcul eventualele pericole ale viitorului.

Ca regulă generală, omul preferă mai degrabă un viitor ipotetic decît prezentul. Această preferință face posibilă o organizare, o economie a timpului.

Economia respectivă este comparabilă cu economia divină concepută de Leibniz[113] : creînd lumea noastră, Dumnezeu a ținut seama de o serie de factori (durată, viitor...). Dumnezeu, care era o superconștiință, avea în vedere totalitatea istoriei și era capabil să o domine. Însă noi, care nu posedăm această superconștiință, nu vedem decît un singur aspect al lumii noastre și considerăm adesea că această lume este un eșec.

În concluzie, economia constă în a prefera perenitatea clipei, ea introduce așadar o anumită ierarhie în rîndul plăcerilor.

Se știe că timpul este un dat echivoc. Omul care preferă o mare plăcere viitoare unei mici plăceri prezente se îndepărtează de datul punctual și imediat, dar nu și de datul psihologic și fugitiv al timpului.

Putem spune că natura însăși a omului se orientează către viitor, adică, într-un anume sens, către neființă. Într-adevăr, substanțialiștii consideră trecutul (*jam non*) și viitorul (*nondum*) drept neființă; pentru ei, ființa este ceva compact și palpabil.

Dacă vrem să ne nuanțăm și mai mult opinia, putem spune că viitorul și trecutul sînt „ființe", inexistente din punct de vedere material, în aceeași măsură ca și amintirile, de exemplu. Pentru

antici, devenirea era un amestec de ființă și neființă, însă această reprezentare metafizică a viitorului nu era decît o metaforă, un fel de a vorbi. De fapt, devenirea este în afara categoriilor ființei și neființei.

Am putea spune același lucru în privința omului. Omul este deopotrivă o ființă și o neființă și, în același timp, nu este nici ființă, nici neființă.

Așa cum spunea Sfîntul Augustin, din punct de vedere psihologic trecutul și viitorul sînt moduri ale prezentului[a]. Putem conchide de aici că totul este prezent[114].

La fel, absența poate fi considerată drept un mod al prezenței. Absența apare ca una din formele cele mai fervente și mai lirice ale prezenței la numeroși poeți. *Prințesa de departe*, de exemplu, este iubită tocmai pentru că e departe.

În concluzie, dacă prezența temporală sau spațială este necesară pentru a „simți" o senzație, depărtarea absenței în timp și în spațiu este condiția necesară pentru a „resimți" (a simți a doua oară) senzația. Or, „resimțirea" joacă un rol mult mai important în viață și în artă decît „simțirea". Astfel, depărtarea absolută care e moartea constituie una dintre temele esențiale ale poeziei.

Auguste Comte s-a îndrăgostit de Clotilde de Vaux după moartea acesteia[115].

Putem spune deci că o plăcere directă sau primară, pe care o încercăm la contactul nemijlocit cu un lucru agreabil, este de o calitate inferioară plăcerii „resimțite" sau plăcerii speranței. Trecutul și viitorul înfrumusețează așadar viața omului: speranța plăcerii poate deveni plăcerea de a spera. Observăm de altfel că dacă obiectul speranței sfîrșește prin a se realiza într-o zi, această realizare e însoțită adesea de o decepție amară: realitatea pare mai puțin frumoasă decît ne-o închipuiserăm.

În „paseitate" și în „futuritate", plenitudinea trăită exclude orice existență a vidului: este o plenitudine indefectibilă.

Conștiința care compară o plăcere scurtă cu o plăcere durabilă este o reflecție care survolează cu necesitate durata. De îndată ce luăm în considerare timpul, alegem conform unui

---

(a) Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, ed.cit., cartea a XI-a, capitolul 14. Vezi și nota 77 de la sfîrșitul volumului.

principiu de comparație independent de timp: nimic nu ne spune, într-adevăr, că o plăcere durabilă viitoare merită sacrificarea unei plăceri instantanee prezente. Judecăm că o fericire durabilă este mai importantă decît o plăcere efemeră deoarece conștiința noastră cuprinde deja în ea un principiu metafizic, un criteriu rațional.

Alegerea între diferite plăceri implică deci existența unui *logos* mediator.

Astfel, în *Etica Nicomahică*, Aristotel justifică existența judecătorului: acesta reprezintă rațiunea imparțială, nepărtinitoare, și este mediatorul dintre cele două părți adverse[a].

La fel, instanța transcendentă din noi care alege între plăceri nu trebuie să fie angajată în favoarea nici uneia dintre părți, ea trebuie să aibă caracterul unui terț rațional, care să nu fie anexat taberei plăcerii, a voluptății.

Un al doilea criteriu este plenitudinea, cea mai mare cantitate de ființă posibilă. Această instanță care ne îmboldește să alegem plăcerile se inspiră dintr-un postulat metafizic ce nu depinde de experiență. Postulatul poate fi enunțat în felul următor: există o anumită concepție asupra perfecțiunii drept cantitate de ființă sau cantitate de existență, în funcție de temporalitate. Acest postulat este dictat de rațiune.

Decurge de aici în mod necesar că durata cea mai prețioasă este durata cea mai lungă, căci ea actualizează cea mai multă ființă și cea mai multă existență posibilă. Astfel, o fericire îndelungată este perfectă, în timp ce o plăcere efemeră este imperfectă, fiindcă nu durează. Or, ființa noastră este imperfectă. Ea este spartă de neființă. E și motivul pentru care „devenim", adică dobîndim mai multă ființă prin intermediul experienței.

Devenirea este deci o realizare de sine, o venire de la neființă la ființă. Cu toții vom admite că un om se realizează în mai mare măsură în zece ani decît într-o după-amiază, de exemplu. O fericire

(a) Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea a V-a, IV: „Așadar, dreptatea este un fel de intermediar, din moment ce și judecătorul este. Judecătorul restabilește deci egalitatea și o face ca și cînd ar avea în față o linie segmentată în părți inegale" (1132a, ed.cit., p. 113).

durabilă poate fi comparată cu un lung fluviu liniștit, în timp ce o plăcere pasageră nu ar fi decît un pîrîiaș.

Oamenii și-au reprezentat dintotdeauna beatitudinea ca pe o perfecțiune ideală și imposibilă. Beatitudinea ar fi maximul de plenitudine, superlativul realizării, al devenirii.

Dar, în lipsa acestei beatitudini, timpul ne oferă prilejul de a ne realiza parțial. El ne permite să ne perfecționăm în mod relativ prelungindu-ne viața dincolo de clipă.

Observație: timpul este totodată criteriul cel mai elementar al eșecului sau al reușitei.

Or, ce sînt eșecul sau succesul? Eșecul e o creatură născută moartă care nu supraviețuiește clipei. Succesul e o substanță reală și consistentă, care există dincolo de punctualitatea clipei.

Existența este deci asemenea proprietății a ceva viabil dincolo de clipă. Adevăratul mod de existență diferă de momentan, el apare ca o plăcere prelungită. Dimpotrivă, plăcerea pasageră este un avorton, un eșec: ea nu supraviețuiește clipei și, prin urmare, nu prezintă nici un interes.

În concluzie, pare că, în căutarea fericirii, acordăm o mare importanță maximului posibil al cantității de ființă văzut din unghiul temporalității.

Totuși, în opoziție cu această concepție cantitativă și aritmetică asupra fericirii, există și o altă concepție, și anume instantaneismul anumitor poeți: ei afirmă că o singură clipă de fervoare intensă e preferabilă unei eternități de fericire burgheză.

Acești poeți au o concepție calitativă asupra fericirii. De fapt, respectiva concepție nu e decît o reprezentare metaforică, independentă de experiența trăită și de realitatea umană. În plus, acest ideal metafizic al unei fervori intensive în clipă nu infirmă ceea ce am spus despre plenitudinea extensivă într-o fericire de lungă durată.

Un al treilea criteriu este conștiința.

Orice gîndire morală, indiferent că e hedonistă, juisoare sau instantaneistă, trebuie să admită postulatul următor: conștiința care este în noi vrea să conștientizeze.

Conștientizarea ne permite să gîndim obiectul în toate dimensiunile lui și să mergem pînă la capătul posibilităților sale. Omul

nu poate să rămînă mult timp spectator fără să vrea să atingă, să palpeze obiectul pe care îl vede. Vrea să-și completeze simțurile unele prin altele și, în acest fel, să reconstituie obiectul în toate dimensiunile sale. Prin acest ansamblu de operații, omul devine conștient de plenitudinea obiectului. Conștiința „înglobează" obiectul.

Există de altfel un raport între conștiința învăluitoare, înglobantă, și principiul timpului. Adesea timpul e cel care ne permite să conștientizăm. Astfel, un om matur are o conștiință mai cuprinzătoare a vieții decît un tînăr, care a trăit mai puțin timp decît el.

Timpul constituie o experiență care îmbogățește.

În piesa de teatru *Interior*, Maeterlinck a tratat tocmai această problemă[(a)116]. O familie este adunată într-o seară la lumina lămpii. În încăpere domnește o fericire liniștită și tăcută. Un bătrîn și un străin, „mesagerii grijii", sosesc în grădină: ei știu că o tînără s-a înecat și trebuie să le dea vestea celor care nu au aflat-o încă. Bătrînul se hotărăște să intre și îi anunță în timp ce e adus cadavrul.

În măsura în care conștiința înglobează plăcerea, ea e mai puternică decît aceasta. Există mai multă conștiință în eudemonism decît în hedonism; într-adevăr, conștiința eudemonistă înglobează deja în mai mare măsură plăcerea și realizează astfel o mai mare cantitate de ființă.

Din același motiv, există mai multă conștiință la adult decît la copil, căci adultul, la rîndul lui, realizează o mai mare cantitate de ființă.

În rezumat: am studiat trei criterii ce intervin în alegerea plăcerii: principiul temporalității, principiul cantității de ființă și principiul conștientizării acestei cantităţi de ființă. Aceste trei criterii concură la atingerea aceluiași scop rațional, adică la depășirea lucrului instantaneu.

Am văzut că propriul înglobării pe care o realizează conștiința e că este unilaterală și ireversibilă. Cel care înglobează ceva nu poate fi înglobat de ceea ce înglobează. Astfel, fericirea e conștientă de plăcere, dar e fals că plăcerea înglobează fericirea. Omul fericit cunoaște bucurii pe care omul voluptății le ignoră.

(a) Maurice Maeterlinck, *Théâtre complet*, Slatkine, Geneva, 1979.

Acest postulat justifică așadar faptul că anumite plăceri sînt preferate altora.

Actul de a prefera este o decizie, un gest prin care alegem. E un act exterior motivelor raționale ale alegerii și nu e conținut în tabla valorilor.

Astfel, putem fi tentați de un lucru care ne place, dar atîta timp cît nu facem gestul de a ne apropria acest lucru nu putem vorbi de o tentație veritabilă.

Dacă preferăm, de exemplu, o plăcere de anul viitor unei plăceri imediate, alegerea se oprește asupra unei plăceri care e invizibilă; prin urmare, un element metafizic intervine în decizia noastră ce urmează în mod necesar unei judecăți de valoare. Această decizie, această opțiune devin elemente efective în actul alegerii.

În însuși principiul preferinței sau al preferabilității, mai ales cînd aceasta se exercită asupra viitorului, există deja ceva de alt ordin decît judecata, există un anumit „*Fiat*", care implică un anumit ordin moral.

Într-adevăr, putem spune că decizia noastră are un caracter moral, deoarece preferă viitorul, ceea ce este invizibil și chiar inexistent pentru anumiți filosofi, și se abține de la ceea ce este prezent.

Or, natura umană este o natură echivocă, ambiguă:

- din cauza caracterului ei temporal: natura umană „devine", durează, nu este niciodată toată în momentul actual;
- din cauza dualității: natura voluptuoasă și supranatura sînt ambele necesare pentru a constitui o ființă perfectă. În acest sens, putem spune, ca Plotin, că natura umană este o natură „amfibie" care trăiește de două ori în același timp.

Grecii aveau două cuvinte pentru a desemna viața; ei distingeau între *bios* sau viața biologică a organismului, viață care e comună omului și animalului, și *zoe* sau viața spirituală și intelectuală, proprie speciei umane. Ființa psihosomatică trăiește simultan pe aceste două planuri, și nu e de mirare că ea poate încerca în același timp plăceri inerente trupului și plăceri ale spiritului.

Științei noastre îi corespund așadar apetituri, desfătări naturale. Putem conchide de aici că plăcerile intelectuale sînt un ingredient al naturalității noastre și că ele sînt mai durabile dacă sînt mai puțin intense.

Astfel, *Philebos* al lui Platon este consacrat unei analize minuțioase și dialectice a ierarhiei plăcerilor[(a)117]. Platon crede că plăcerile spiritului sînt cele mai pure, cele mai stabile și mai durabile și că prin urmare ele sînt materialele cele mai solide pentru edificarea fericirii.

În această ierarhie a plăcerilor, criteriile alegerii pe care le-am definit mai sus se justifică deplin.

Criteriul cantității de ființă este respectat în sensul în care plăcerile spiritului oferă prilejul unei realizări mai complete a omului decît plăcerile trupului; plăcerile intelectuale sînt mai durabile, fără să înceteze totuși să fie plăceri.

Știm că plăcerile intelectuale îi stîrneau și mai multă neîncredere lui Kant decît voluptățile carnale. Această suspiciune dovedește că plăcerile intelectuale sînt plăceri veritabile, dar că ele pot apărea sub o formă înșelătoare, în timp ce o plăcere a trupului nu înșală pe nimeni în privința adevăratei sale naturi.

Această suspiciune dovedește și că plăcerile intelectuale realizează o cantitate de ființă mai mare decît plăcerile corporale.

Al doilea criteriu, cel al înglobării de către conștiință, e și mai bine respectat. Tot așa cum fericirea înglobează plăcerea, plăcerile spiritului înglobează fericirea și sînt conștiente de aceasta.

La fel, gîndirea gîndește corpul, dar corpul nu poate gîndi gîndirea. Gîndirea măsoară corpul, cunoaște limitele plăcerilor sale, îi este așadar superioară. Se vădește din nou caracterul ireversibil și nereciproc al înglobării în beneficiul gîndirii.

Însă acest criteriu neglijează totuși revenirile plăcerii, care sfîrșesc chiar prin a antrena gîndirea. Gîndirea are conștiința plăcerii, dar, în ciuda acestei gîndiri, plăcerea rămîne o ispită perpetuă și adesea sfîrșim prin a-i ceda.

Pascal scria: „Omul nu este decît o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare. Nu trebuie ca întregul

(a) Platon, *Philebos*, 40a și urm., 44a și c, 46a, 62b, 66a.

Univers să se înarmeze spre a-l strivi. Un abur, o picătură de apă e destul ca să-l ucidă. Însă în cazul în care Universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil decît ceea ce-l ucide; pentru că el știe că moare; iar avantajul pe care Universul îl are asupra lui, acest Univers nu-l cunoaște"[(a)118]. La fel, în *Phaidon* al lui Platon, Socrate meditează și speculează asupra morții[119], promițîndu-le mari desfătări celor ce mor[(b)]. În ambele exemple, gîndirea pare să fie mai puternică decît moartea, însă moartea învinge mereu, ea are întotdeauna ultimul cuvînt.

Omul este echivoc nu doar din cauza caracterului său temporal, ci și din cauza dualității sale. Viața spiritului și viața corpului sînt duble, ele sînt ierarhizate, dar și independente una față de cealaltă, și nu se dezmint reciproc. Se întîmplă frecvent ca un om matur să-și renege idealul din tinerețe. Putem considera această evoluție scandaloasă, însă ea nu e contradictorie. Într-adevăr, omul dispune de dimensiunea temporală pentru a „evolua", pentru a-și schimba opiniile. Însă este de neconceput ca el să se poată contrazice în același moment, ceea ce ar fi o absurditate. Timpul este deci un principiu echivoc, care îl determină pe om să evolueze. E o supapă de siguranță grație căreia tendințele opuse, care nu pot să coincidă, pot cel puțin să se succeadă.

Dar există în om un al doilea echivoc care ține de însăși naturalitatea sa : acest echivoc este produs de tendințele altruiste. E vorba de tendințe naturale care se combat în același moment una pe cealaltă și care determină natura să se renege.

E sigur că noi nu ne renegăm pentru plăcerea de a ne renega. Această plăcere ar fi o complacere suspectă și machiavelică.

Putem spune că altruismul este caracterul comun al unor diferite tendințe al căror singur scop este să-l facem fericit pe celălalt.

Dar dacă ducem altruismul la limită, ne dăm seama că fericirea celuilalt are adesea drept consecință propria-i nefericire. Prin urmare, chiar dacă nu am avea intenția inițială de a ne renega, această renegare devine frecvent consecința altruismului. În acest sens, altruismul diferă de ascetism sau de masochism.

(a) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., I, III, 6, pp. 135-136.
(b) Platon, *Phaidon*, 67b.

Ascetismul este un exercițiu de singurătate, care nu comportă nici o preocupare pentru celălalt. Masochismul este o voluptate pe dos. E plăcerea pe care ne-o procură propria suferință. E un egoism pur și simplu.

Ceea ce distinge altruismul de ascetism sau de masochism este intenția „altero-centrică" sau „hetero-centrică".

Nu știm însă care este limita la care altruismul trebuie să se oprească. Dus pînă la capăt, altruismul poate ajunge la negarea propriei existențe. „A trăi pentru celălalt" înseamnă a vrea să trăiești în locul celuilalt. Dar e un fapt de netăgăduit că organele mele continuă să funcționeze pentru mine însumi, și nu pentru celălalt. Limita ultimă a lui „a trăi pentru celălalt" este așadar în mod logic moartea.

E nevoie deci de un minimum de egoism în altruism pentru conservarea propriei ființe, pentru menținerea „subiectului" necesar acțiunii altruiste. Un medic devotat pacienților săi trebuie totuși să se gîndească la propria sănătate și să rămînă în viață pentru a nu-și priva bolnavii de serviciile sale.

Astfel, gîndirea, care în ea însăși e impersonală, obiectivă și nu este înțeleasă după loc și timp, presupune în mod evident la baza ei o ființă care gîndește, un om supus contingențelor istorice.

Limita altruismului conduce deci la o absurditate, care este moartea. „A muri pentru celălalt" e așadar limita lui „a trăi pentru celălalt".

Această limită era deja atinsă de greci, mistici și alți filosofi. Astfel, Fénelon apăra opinii chietiste primejdioase pentru ordinea consacrată. El predica „iubirea pură", adică iubirea de Dumnezeu, dusă pînă la limitele sale, chiar și în dauna fericirii terestre și, dacă era nevoie, în dauna beatitudinii eterne[(a)120].

(a) Fénelon, *Œuvres*, ed. Jacques Lebrun, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, t. 1, 1983, t. 2, 1997. În avertismentul preliminar la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Fénelon, în februarie 1697, enumera cinci modalități ale iubirii de Dumnezeu. A cincea este această iubire pură a chietismului lui Fénelon, a cărei explicitare constituie primul dintre cele douăzeci și trei de citate din lucrare ce i-au adus autorului condamnarea pontificală prin breva *Cum alias ad apostolatus* din 12 martie 1699, spre marea satisfacție a lui Bossuet. Iată un extras din corpul delict: „Nici teama de pedepse,

Se punea problema de a afla dacă ne putem damna pentru iubirea de Dumnezeu. Fénelon răspundea afirmativ, opunîndu-se astfel catolicismului oficial. Ceea ce dovedește așadar că, atunci cînd trăim total, murim din asta.

A trăi pentru celălalt implică deci o anumită „moarte pentru celălalt", în același sens în care misticii afirmă că trebuie „să fim morți pentru sensibil", cu alte cuvinte să nu trăim integral pentru celălalt și să-l putem neglija puțin. Problema de a ști cît timp trebuie să-i consacrăm celuilalt, conservîndu-ne totuși pe noi înșine, e în mod evident o problemă insolubilă.

Tendințele altruiste care ne determină să ne devotăm celuilalt sînt naturale și, în mod paradoxal, acest elan natural se ridică împotriva naturii înseși.

Datorită faptului că e o tendință naturală, altruismul procură o anumită plăcere, o anumită complacere în devotament. Fiecare cunoaște suavitatea și plăcerea echivocă a lacrimilor și a milei.

Secolul al XVIII-lea, de exemplu, a descoperit că plăcerea era condiția fericirii celuilalt. Este secolul înduioșării, al romanelor lui Rousseau și Richardson[(a)], al „comediilor lacrimogene" ale lui Nivelle de La Chaussée și Sedaine, al tablourilor lui Greuze[(b)].

---

nici dorința de recompense nu mai contribuie la această iubire (de Dumnezeu). Nu-l mai iubim pe Dumnezeu nici pentru meritul, nici pentru desăvîrșirea, nici pentru fericirea pe care trebuie să le aflăm iubindu-l. [...] Îl iubim totuși ca suverană și infailibilă beatitudine a celor ce îi sînt credincioși; îl iubim ca pe binele nostru personal, ca pe răsplata noastră făgăduită, ca pe totul pentru noi" (*op.cit.*). Supoziția imposibilă, manifestare a caracterului dezinteresat al iubirii pure, își primește titlurile de noblețe la Sfîntul Pavel și la Sfîntul Francisc de Sales. Fénelon aprobă doctrina indiferenței sfinte expusă de episcopul Genevei.

(a) Samuel Richardson (1689-1761) a fost creatorul romanului epistolar englez prin opere precum *Clarisse Harlowe*, *Pamela sau Virtutea răsplătită*, *Istoria lui Sir Charles Grandison*. Romanul lui Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) îndreptățește ceea ce scrie de Bonald în 1806: „Literatura este expresia societății".

(b) Pierre Claude Nivelle de La Chaussée (1692-1754) a scris comedii lacrimogene și drame burgheze precum *Prejudecata la modă* (1735). Reluată în fiecare an pînă la Revoluție, ea a fost unul dintre succesele secolului. – Prieten al lui Diderot, Michel Jean Sedaine (1719-1797) a

Mult mai tîrziu, Schopenhauer va admite la rîndul lui că centrul vieții morale este mila, devotamentul. Acesta va afirma, de exemplu, că plăcerea sexuală este un șiretlic al naturii. Ea a transformat sarcina reproducerii în voluptate.

Altruismul veritabil se ivește ca o culme îngustă între un egoism latent care e complacerea în devotament, pe de o parte, și devotamentul total față de celălalt pentru a ne atrage recunoștința lui, pe de altă parte. Putem defini deci acest altruism veritabil pornind de la o voință antecedentă, nemijlocită, expresă, care are ca unic scop fericirea celuilalt. În plus, el va putea să-și dorească propriul neant, însă aceasta nu e decît o voință consecventă, ce nu este esențială. Această voință consecventă provine din faptul că voința omului nu este „ajustată": omul vrea mereu mai mult decît voia înainte. Astfel, potrivit lui Schopenhauer, cel care vrea femeia vrea și copiii, pe care totuși nu-i dorea[(a)][121].

La fel, pentru Leibniz, prin voința sa antecedentă Dumnezeu vrea frumosul absolut, vrea o lume desăvîrșită, însă în cele din urmă vrea lumea așa cum este, lumea cea mai bună cu putință[122], dar încă foarte departe totuși de perfecțiune: această a doua voință este consecventă și nu a fost voită la origine.

Kant și-a îndreptat întreaga sa critică împotriva filosofiei dogmatice a secolului al XVIII-lea[123]. El nu vedea în optimismul lui Leibniz și în altruism decît un eudemonism latent și machiavelic.

Descoperirea altruismului în secolul al XVIII-lea oferă posibilitatea de a concilia exigența morală a devotamentului față de celălalt și exigența naturală, datul psihologic. Tendințele altruiste răspundeau în acest caz unei duble exigențe și îi permiteau omului să fie în același timp naturalist și kantian. Într-adevăr,

---

publicat bucăți poetice cu un caracter liber și jucăuș ca *Epistolă către costumul meu*, după care vocația l-a purtat înspre teatru. A scris pentru Comédie-Française *Filosof fără voie*, *Pariul neașteptat*. – Pictor neoclasic, Jean-Baptiste Greuze (1725-1805) s-a îndreptat la început către subiecte care imitau natura și pe antici.

(a) Vezi, de exemplu, Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. de A. Burdeau, ed. revăzută și îndreptată de R. Roos, PUF, Paris, 2004, p. 1306: „Individul acționează în acest caz fără s-o știe în numele speciei care îi este superioară". Vezi și *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, trad. rom. de Titu Maiorescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

aceste tendințe permiteau să se verifice că supranatura este naturală și că natura este deja supranatură.

Orice iubire față de celălalt nu este decît un egoism deghizat din cauza plăcerii pe care mi-o procură. Orice ar face, „eul" își iubește întotdeauna „eul" său. Este o concupiscență indirectă, o tautologie imposibil de rupt. Aristotel numea acest egoism iubire de sine, amor propriu.

Platon afirma că omul vrea întotdeauna binele, chiar și atunci cînd vrea în aparență răul, căci pînă și în acest caz consideră răul drept un bine pentru el.

Mai tîrziu, Leibniz va spune că cel ce are o voință vrea întotdeauna ceea ce îi place, chiar cînd aceasta îi displace.

Acești doi filosofi ne confirmă că voința de celălalt nu e niciodată extatică, cu alte cuvinte că omul care vrea nu poate să se abandoneze niciodată cu totul în favoarea celuilalt. Voința cea mai hipnotizată de celălalt rămîne totuși voința celui ce vrea.

Am putea în egală măsură să afirmăm contrariul: natura noastră conține în sine tot ceea ce este necesar pentru a se contrazice. Din cauză că vrea cu pasiune ființa celuilalt, omul este constrîns să vrea propria neființă. Logica absurdă a altruismului împins la limită ar aduce în mod necesar sfîrșitul agentului uman. A ști unde trebuie să se oprească altruismul e o problemă megarică și insolubilă, de același gen cu cea care constă în a afla de cîte boabe de grîu e nevoie pentru a alcătui o grămadă.

Altruismul este deci o noțiune foarte echivocă. Putem spune astfel că iubirea e inocentă în momentul în care cel ce iubește își uită propria ființă pentru a se oferi celuilalt. Vine însă întotdeauna o clipă în care cel ce iubește revine la sine, în care devine conștient de rolul său de îndrăgostit; din acest moment îi face plăcere, se complace să joace acest rol. E ceea ce spunea și Fénelon: „Trebuie să iubim de dragul celui iubit, nu de dragul de a-l iubi"[(a)124].

La fel, în romanele lui Proust iubirea joacă un rol important. Însă îndrăgostiții o analizează atît de subtil și de minuțios încît

(a) Fénelon, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, capitolul 10, p. 213, în *Œuvres*, ed.cit.

sfîrşeşte prin a-şi pierde orice inocenţă şi devine o complacere în iubire[125], o disertaţie în care nici un element nu este neglijat, mai puţin iubita însăşi. Putem conchide de aici că orice sentiment care îl vizează pe celălalt implică totuşi o referinţă la subiect. Ispita constantă de a trăi pentru „tu", pentru persoana a doua, veritabilul obiect al iubirii, căruia ne putem adresa fără intermediar, ar pretinde în cele din urmă anihilarea naturalităţii subiectului.

Se degajă aşadar problema numărul unu a vieţii morale: existenţa compactă a „portului de origine", adică a subiectului, şi, de asemenea, fatalitatea aceluiaşi subiect, a persoanei întîi necesare oricărei acţiuni.

Această persoană întîi nu e o simplă cauză accidentală sau protocolară, ci o fatalitate necesară: referinţa la subiect este condiţia prealabilă şi absolut indispensabilă a oricărei atitudini morale. La fel, introspecţia este o metodă privilegiată care singură ne permite să dăm un sens cunoaşterii celuilalt, psihologiei obiective, prin referire la noi înşine.

Această problemă nu e doar morală, ea priveşte şi gîndirea. Gîndirea este descoperită ca un eveniment pe care eul îl descoperă în eul însuşi, prin referire la eul însuşi.

Astfel, Descartes descoperă gîndirea la persoana întîi: este vorba despre *cogito*[126], experienţa personală pe care fiecare om trebuie să o refacă. Dar, pornind de la acest *cogito*, Descartes trece la lucrul gîndit, la substanţa care gîndeşte, la gîndirea în sine, *cogitas res*.

Ceea ce este adevărat pentru „gîndesc" este şi mai adevărat pentru „vreau", care e mai pasional, mai concret, mai vizibil legat de subiectul carnal.

Problema se verifică şi cînd e vorba de libertate. Libertatea extatică, adică culminarea conştiinţei, apare în viaţa cotidiană sub forma unei libertăţi determinate, concrete, motivate şi psihologice.

În concluzie: chiar şi impulsul moral către celălalt este un impuls psihologic, căci presupune existenţa subiectului şi reflecţia subiectului asupra lui însuşi. E verificat astfel punctul al doilea: acela că supranatura însăşi e naturală.

Observaţie: altruismul implică în mod logic o anumită limită, care este egoismul. Putem spune aşadar că dezinteresarea pură

nu e decît o ficțiune. Atunci cînd examinăm problema libertății, ne găsim în fața unui mecanism similar: acționăm întotdeauna dintr-un motiv determinat. Libertatea este deci psihologic limitată și se reduce la determinism.

Nu trebuie să confundăm supranatura, care e în esență altruistă, și contranatura.

Contranatura implică gustul privării, plăcerea de a ne face rău nouă înșine fără ca de pe urma acestui fapt celălalt să poată profita în vreun fel. În cazul contranaturii, voința antecedentă pretinde sacrificiul propriei personalități pentru plăcerea pură și simplă a sacrificiului. Putem spune că de fapt contranatura este un masochism machiavelic; într-adevăr, această senzualitate pe dos care e masochismul implică în plus un gînd ascuns interesat și ținînd de morală, implică ideea că toate suferințele îndurate vor fi luate în calcul într-o zi. Așa se face că ascetismul pare în definitiv o formă a egoismului: ascetul se privează în aparență de toate pentru iubirea de Dumnezeu, însă Dumnezeu nu este o a doua persoană prezentă.

Fénelon afirma că ascetismul conține mult egoism și multă concupiscență spirituală[127].

În ciuda aparențelor, nu contranatura, ci tocmai supranatura e de un alt ordin decît natura psihologică; într-adevăr, excesul de contranatură ne aduce înapoi la natură: masochismul e o senzualitate pe dos, dar rămîne o senzualitate.

Adevărata supranatură trebuie căutată în acest impuls de inocență și blîndețe care ne împinge către celălalt: acest impuls este iubirea. Ceea ce separă așadar natura de supranatură este interesul pe care i-l purtăm celuilalt.

Pentru a contracara opiniile pesimiste ale anumitor filosofi ce aruncă îndoiala asupra dezinteresării, e de ajuns să stabilim o distincție între subiectul nominativ, care e subiectul ce acționează, fundamentul dezinteresării și deci nu poate fi distrus, și obiectul, scopul intenției altruiste.

Totuși, nu putem nega că eul își află adesea un anumit ecou în obiectul iubit.

Iată de ce Aristotel, cu destulă naivitate, spune în tratatul său *Despre prietenie* (cartea a IX-a) că „prietenul este un alt eu

însumi, un alter ego"[(a)128]. Această maximă îi pare definiția perfectă a prieteniei. În fapt, acest prieten, care ar fi reflexul actelor mele, nu este un prieten veritabil, el nu ar avea alt rol decît cel de a fi o oglindă care să flateze propria-mi existență și să-mi permită să simt mai bine că trăiesc.

Este totuși cert că nu putem interzice ființei omenești plăcerea pe care o încearcă atunci cînd, în momentul iubirii, simte că trăiește cu intensitate : în acest caz, plăcerea nu a fost căutată, ea constituie recompensa impulsului altruist. Dar trebuie să evităm ca această plăcere să devină obiectul însuși al intenției și să substituie astfel obiectul iubit. Aristotel avea dreptate cînd spunea că „fericirea nu este răsplata virtuții, ci virtutea însăși"[(b)129].

În concluzie, putem spune că veritabila intenție altruistă se caracterizează prin inocență și dezinteresare. Or, nu e om să nu fi fost inocent și dezinteresat măcar pentru un scurt moment din viața lui, iar acest moment fugitiv este cel al iubirii, în care omul își uită propria personalitate în favoarea obiectului iubit.

(a) Vezi nota 92 de la sfîrșitul volumului.

(b) Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică*, X, VI-VII. Vezi și nota 90 de la sfîrșitul volumului.

Morala datoriei în care datul este considerat un obstacol

Vom examina acum sfera sensibilului și a plăcerilor considerate ca niște obstacole în calea vieții morale.

Dacă moralitatea ar consta doar în alegerea plăcerilor, ea nu ar fi decît o epurare a datului: bazîndu-se pe criteriul timpului, nu ar reține decît plăcerile cele mai stabile. În acest sens, moralitatea nu s-ar deosebi cu nimic de științele descriptive și psihologice.

Astfel, *Etica Nicomahică* este mult mai bogată din punct de vedere psihologic decît moral. Într-adevăr, ea constă într-o descriere minuțioasă a resorturilor comportamentului omenesc.

Aristotel diferă deci esențial de oameni precum La Rochefoucauld, Chamfort sau La Bruyere, care pretind că sînt psihologi, dar care, de fapt, sînt moraliști: ei folosesc mult mai mult imperativul moral decît indicativul descriptiv. Morala lui Aristotel dovedește o tendință de cazuist: el distinge printre pasiuni pe acelea cărora le putem da o bună întrebuințare.

Am văzut mai înainte că această tendință aristotelică se opune formalismului kantian, care condamnă plăcerea din principiu, în orice circumstanțe.

Din contra, un cazuist dovedește o anumită preocupare pentru indicativul psihologic, preocupare străină moralei. Grija pentru detaliu și spiritul minuțios al lui Aristotel se opun spiritului rezumativ și metafizic al lui Platon; în acest sens, Aristotel este mai modern decît Platon, care nu se oprește cîtuși de puțin la aceste distincții subtile.

Astfel se explică asocierea constantă dintre grija psihologică pentru detaliu și indulgență, pe de o parte, și dintre morală și severitate, pe de altă parte.

Într-adevăr, psihologia ne pregătește pentru înțelegerea celuilalt, pentru simpatie și, prin deducție naturală, pentru indulgență. În ochii lui Aristotel sau ai oricărui alt psiholog, toate circumstanțele sînt atenuante. Mediul, influențele suferite, lecturile... totul scuză greșeala și estompează distincția dintre bine și rău. Indulgența și scuza oferă acces diletantismului în indicativul psihologic: ele acceptă, de exemplu, spectacolul moravurilor ca atare.

Invers, morala nu se oprește la elementele circumstanțiale ale acțiunii. Ea nu judecă decît greșeala însăși și intențiile ei. Din punct de vedere moral, totul este deci acuzație. Astfel, La Rochefoucauld înfățișează moravurile epocii sale pe un ton sever, el nu se arată dispus să le contemple cu o privire amuzată ori indulgentă[(a)130].

La fel, Kant se dovedește prea puțin curios în privința psihologiei. Acordă foarte puțin spațiu detaliilor și expediază în „patologie" toate înclinațiile naturale și afective. În opoziție cu aceste detalii psihologice pe care le disprețuiește, propovăduiește un imperativ categoric și urgent ce are ca scop să obțină de la oameni o conduită, niște acte[131]. Decizia morală este „vidă", de unde decurge natura însăși a formalismului kantian; forma primează asupra conținutului material și psihologic, care îi este subordonat[132].

Kant a dorit să evite intervenția oricărui sentiment în decizia morală. Pentru el, sentimentul este în același timp complacere și conștiință amînată.

Amintirile pe care le evocă la Proust savoarea madlenei înmuiate în ceai[133], de exemplu, sînt descrise îndelung și cu multe circumlocuțiuni ce încetinesc ritmul frazei[(b)]. În sonate,

---

(a) „Virtuțile se pierd în interes, aidoma cu fluviile-n mare" (La Rochefoucauld, *Maxime și reflecții*, trad. rom. de Aurel Tita, Minerva, București, 1972, p. 45).

(b) Vezi primul tom din *În căutarea timpului pierdut* de Marcel Proust: *Swann*, trad. rom. de Irina Mavrodin, Univers, București, 1987, pp. 70-72.

adagioul sau partea lentă constituie întotdeauna partea sentimentală.

Prin urmare, putem spune că psihologia este o formă de lentoare sau, în limbaj muzical, că „adagioul este timpul natural al sentimentului". Dimpotrivă, în morală, acțiunea este mereu presantă, urgentă, și nu tolerează nici un fel de tergiversare.

În plus, ceea ce este psihologic ocupă un anumit volum. Există o opoziție certă între *homo ethicus*, a cărui vocație este acțiunea, și omul psihologic, care nu se interesează decît de mecanismele acțiunii. Am putea prin urmare să concepem o psihologie a acțiunii.

În intenția morală, motivul intenției este celălalt, însă în psihologia acțiunii uităm acest motiv pentru care acționăm și înlocuim în consecință scopul cu mijlocul.

Am putea compara raporturile dintre morală și psihologie cu raporturile ce există între intenția, scopul limbajului (care este prin esență acela de a vorbi, de a ne exprima și de a ne face înțeleși) și stilistica, gramatica ce studiază limbajul în el însuși ca un fenomen particular. Trebuie de altfel să remarcăm că gramatica este o disciplină născută în Grecia într-o epocă de decadență, cea a stoicilor și a neoplatonicienilor (secolele al III-lea și al II-lea î.Hr.).

În concluzie, această psihologie a acțiunii mută interesul de la scop către mijloace. Ea uită rațiunea de a fi intențională pentru a se consacra unei „autoscopii" în care se complace. Ea îndreptățește neîncrederea pe care anumiți psihologi o manifestă față de introspecție.

Astfel, Fénelon le reproșa penitenților săi că se complac prea mult în subtilitățile introspecției; el prefera o psihologie mai simplistă, mai sumară[134]. La fel, omul absorbit de acțiunea iubirii nu are timp să se complacă în psihologia iubirii.

Poate că în același sens trebuie să înțelegem criticile pe care Pascal i le aducea lui Montaigne. El scria mai ales, vorbind de Montaigne: „Eul este demn de ură" și „proiectul prostesc pe care l-a închipuit de a se zugrăvi pe sine"[(a)135]. Într-adevăr, în ochii lui

(a) *Cf.* Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., I, VII, 42, p. 174. Vezi notele 145 și 163 de la sfîrșitul volumului.

Pascal, Montaigne era prea psiholog ca să se intereseze de singurul lucru important și necesar, adică de mîntuirea sa. O viață atît de scurtă cum e viața omenească nu ne-a fost dată cu unicul scop de a descrie cu subtilitate moravurile timpului, ci ea trebuie să pregătească viața viitoare.

Pascal este deci mai moralist decît Montaigne, el neagă subtilitățile introspecției psihologice și anunță deja o fenomenologie a voinței.

Am văzut motivele pentru care Kant se ocupă destul de puțin de psihologie. Totuși, el este obligat să țină seama de natura psihologică și biologică a omului în raporturile sale cu legea morală, neutră și vidă. Trebuie așadar să recurgă la un intermediar care să nu fie nici metafizic, nici sentimental: iată de ce inventează respectul, care e sentimentul cel mai nud și mai auster posibil.

Observație: am putea totuși obiecta că respectul nu este atît de neutru cum credea Kant; de fapt, respectul implică adesea un sentiment de afecțiune sau de admirație.

Formalismul lui Kant este deci un formalism rigorist.

În lumea greacă au existat epoci în care morala, devenind din ce în ce mai urgentă, era din ce în ce mai sumară. Moraliștii ce voiau în primul rînd să-și convingă auditoriul se preocupau destul de puțin de psihologie.

Astfel, Epictet, în manualul său *Enchiridion*, oferă rețete pentru a trăi bine în situații presante[a]. Maximele sale nu sînt descrieri întinse, ci formule scurte, cel mai adesea la modul imperativ, lipsite de nuanțe psihologice ori de anecdote istorice. Sînt invitații urgente și insistente ce se adresează voinței de a acționa. Putem califica această morală urgentă drept morală a exortației, morală parenetică.

Dar orice morală, chiar și rigoristă, implică o anumită cunoaștere a datului psihologic subaltern. Moraliștii pot lua în considerare, pot adică să aprobe, două specii de psihologie.

(a) Epictet, *Manualul*, 44, p. 26 (ed.cit.): „Fixează-ți pentru tine un model, un fel de viață pe care să-l păstrezi cu strictețe, atît cînd ești singur cu tine, cît și în relațiile cu oamenii”.

a) Psihologia retoricii. În tratatul său *Retorica*, Aristotel scrie că un bun orator trebuie să cunoască resorturile ascunse ale oamenilor[(a)136].

Într-adevăr, pentru a obține rezultatul scontat, oratorul trebuie să cunoască psihologia auditorilor săi și să știe ce corzi trebuie să atingă. E cert că modul discursului va fi diferit în cazul unui miting popular față de cazul unei recepții academice. Psihologia retoricii nu este dezinteresată, ea nu țintește să cunoască umanitatea în general, ci să convingă sau să convertească publicul restrîns căruia îi este adresat discursul.

b) A doua specie de psihologie ce trebuie avută în vedere este o luciditate necruțătoare care denunță mecanismele egoiste ale oamenilor și sinuozitățile amorului lor propriu.

Kant numea această psihologie dialectică naturală. Ne putem întreba dacă este o psihologie dezinteresată veritabilă. Ea are mai întîi de toate un caracter moral, ce vrea să descopere în fiecare om calculele ipocrite ale așa-zisei dezinteresări. Este o psihologie sumară: totul se reduce la eu, la interesul „meu", la mîntuirea „mea"... și asta devine un refren monoton. Cazul lui La Rochefoucauld, de exemplu: maximele sale sînt variațiuni infinite pe tema obsedantă a egoului, a eului egoist.

Această psihologie nemiloasă și monotonă e secundară și destul de artificială: într-adevăr, egoul este un adevăr imuabil, la care trebuie să revenim mereu. Ea se ocupă deci de realitatea simplistă și sumară a egocentrismului conservator.

Obiectul „dialecticii naturale" nu este să descrie o situație, ci să denunțe o impostură, să demaște falsa dezinteresare. Această psihologie devine în cele din urmă o artă a descifrării.

Nici una din aceste psihologii, indiferent că e vorba de psihologia discursului sau de dialectica naturală, nu este o știință gnostică. Într-adevăr, amîndouă sînt sumare: nu pretind nici profunzime, nici simpatie umană, e de ajuns flerul.

(a) Aristotel, *Retorica*, II, 1, 1377b, 1378a: „Contează mult pentru dovadă, mai ales în deliberări, apoi și în procesele judiciare, faptul ca vorbitorul să pară de un anumit caracter, iar auditorii să presupună că acesta este într-o anume dispoziție față de ei, și, în plus de asta, prezintă mare importanță faptul dacă ei înșiși se află dispuși cumva față de vorbitor" (trad. rom. de Maria-Cristina Andrieș, IRI, București, 2004, p. 187).

Aceste două specii de psihologie constituie de fapt o artă a interpretării, o luciditate analitică, hermetică. Ele se interesează exclusiv de valorile morale și neglijează omul. Pentru La Rochefoucauld, natura însăși a omului e în esență rea: omul nu ar putea deci să se realizeze deplin, din punct de vedere moral, decît în ruptură cu natura sa.

În concluzie: din ceea ce am văzut decurge că, în perspectiva maximelor lui La Rochefoucauld și a criticii lui Kant, e imposibil să iubim în același timp natura umană și valorile morale.

După aceste preliminarii, putem să abordăm acum morala datoriei sau morala care consideră datul sensibil un obstacol ce trebuie depășit. Această etică diferă în mod esențial de estetică în măsura în care arta se complace în formă și vrea să o înfrumusețeze. Pentru un artist, orice frumusețe e o plenitudine a formei.

Am văzut mai înainte diferența care există între voință și imaginație, și ne pare util să o reamintim acum. Imaginația, caracteristică esteticii, creează imagini, creează opere durabile care supraviețuiesc creatorului. Voința creează opere născute moarte, ea produce intenții fugitive și evanescente ce trebuie create și recreate fără încetare.

Distincția aceasta ne îngăduie să înțelegem raportul ce leagă eudemonismul grec și arta în măsura în care ambele au ca obiect înfrumusețarea datului sensibil și stilizarea vieții. Această idee a înfrumusețării vieții morale se regăsește în fiecare dintre noi.

Grecii, care erau atașați în primul rînd de latura estetică a vieții morale, susțineau că înțelepciunea reprezintă stilul elevat și grav, ce nu se află la cheremul unui capriciu. Înțelepciunea constituie o stabilitate, o perenitate care se citește și în ponderația gesturilor înțeleptului. Această concepție destul de naivă a unei înțelepciuni ce transpare în gesturile omului implică totuși neîncrederea și teama de crispare.

Această concepție eternă se regăsește la numeroși filosofi creștini; dintre ei, Fénelon și Sfîntul Francisc de Sales condamnă amîndoi crisparea, neliniștea inutilă, scrupulele și le recomandă

credincioșilor apatia și ataraxia[(a)137]. Sectele feneloniene și salesiene socotesc așadar drept virtute principală faimoasa ataraxie stoică prin care omul opune capriciilor naturii continuitatea și constanța omenești. În bine-cunoscutul său tratat *De constantia sapientis* (*Despre fermitatea înțeleptului*), Seneca evocă la rîndul lui fericirea seninătății, fericire ce nu poate fi distinsă de estetică, căci se sprijină pe un alt postulat: acela de a trăi bine, de a trăi „frumos".

Era de altfel evident, pentru providențialiștii stoici, ca și pentru epicurienii care negau providența, că modelele morale trebuiau să fie recrutate dintre olimpieni. Beatitudinea zeilor era inseparabilă de seninătatea lor. Fericirea devenea prin urmare un atribut al zeilor cu aceeași îndreptățire ca și inteligența sau forța.

Toate acestea dovedesc îndeajuns că, pentru greci, fericirea intra în scara de valori și că ea constituia un anumit stil fericit de viață.

Idealul modern al moralei datoriei nu provine din datul care a fost înfrumusețat și purificat. Datul psihologic nu e sursa idealului etic, tot așa cum formele naturale nu sînt suma figurilor geometrice matematice. Acestea din urmă, ca sfera, de exemplu, sînt concepții universale și *a priori* ale minții. La fel, idealul moral nu provine din datul sensibil, căci acesta din urmă, chiar și înfrumusețat, își păstrează în continuare natura sa de dat sensibil și nu poate trece la ordinul moral.

Obiectul moralei datoriei nu e așadar de a transforma datul, ci de a-l refuza, de a-l reduce la neant. Putem relua aici diferența stabilită mai înainte între transformarea, metamorfoza care nu privește decît forma și transsubstanțierea care privește substanța însăși.

Am studiat pînă în prezent moralele care transformă datul; astfel, eudemonismul, de exemplu, nu e decît o serie de variațiuni pe tema interesului sau a iubirii de sine care se manifestă fie în această lume pămîntească, fie în lumea de dincolo.

(a) Fénelon, *Lettres spirituelles*, 22, în *Œuvres*, ed.cit., și Francisc de Sales, *Introduction à la vie dévote*, IV, 7 (citat în *Traité des vertus*, t. 3, pp. 334 și 335). Sfîntul Francisc de Sales vorbește și de „avariție spirituală" (*cf.* ed. Vivès, Paris, 1872, 230-231 și 277-278).

Aceste morale se întemeiau pe naturalitate și transformau, transfigurau însăși această naturalitate. În fapt, așadar, ele își propuneau să denunțe masca ipocrită ce acoperă egoul. Această mască e un mijloc machiavelic de a rezista timpului și evoluției, de a rămîne imuabil și imobil. La fel, minciuna este o altă formă de încremenire a individului contra evoluției și a devenirii sale.

După ce am examinat moralele de tipul *„id quod substat"*, vom trece la studierea moralelor de tipul *„id quod obstat"*, în care substanța este un obstacol ce se opune întreprinderilor noastre și întrerupe conduita noastră morală.

De fapt, distincția dintre *„id quod substat"* și *„id quod obstat"* corespunde cu două concepții filosofice despre materie și despre rău. *„Id quod substat"* este o concepție demiurgică și estetizantă despre materie. Aceasta e un substrat neutru și docil pentru toate figurile, constituie un receptacul al tuturor formelor pe care spiritul i le poate impune. E în definitiv „foaia albă" a lui Locke[a] pe care spiritul își imprimă vrerile.

În plus, această concepție filosofică e optimistă, căci ea consideră răul ca pe o lipsă. Răul nu este decît o privare de bine, iar această privare provine din ignoranță. Putem spune deci că filosofii eudemoniști consideră că ceea ce este rău nu este rău în sine, ci neîmblînzit, sălbatic.

Astfel, în *Phaidros*, Platon compară răul cu un cal nărăvaș și temător[138], în timp ce calul domestic și docil este simbolul binelui[b].

La fel, în *Teogonia* lui Hesiod, haosul apare ca pură nedeterminare[139], capabilă de toate formele ce vor fi delimitate de lumină. Odată ordonat, acest haos va da naștere cosmosului[c].

(a) „Să presupunem deci că mintea este oarecum ca și o coală albă pe care nu stă scris nimic; că e lipsită de orice idee [...]. De unde are ea toate elementele rațiunii și ale cunoașterii? La aceasta eu răspund într-un cuvînt: din experiență. Pe aceasta se sprijină toată cunoașterea noastră și din aceasta provine în cele din urmă ea însăși" (John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, I, § 2, trad. rom. de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, p. 81).

(b) Vezi nota 81 de la sfîrșitul volumului.

(c) Hesiod, *Nașterea zeilor* (*Teogonia*), trad. rom. de Dumitru T. Burtea, în *Opere*, Univers, București, 1973. Despre Hesiod, vezi și nota 51 de la sfîrșitul volumului.

Pare deci că indiferența originară, adică absența oricărei diferențe, nu e anti-morală, ci pre-morală; pare că ea constituie fundamentul oricărei vieți morale. Datul este așadar singura fundamentare sensibilă a unei vocații.

Astfel, Platon, într-un dialog intitulat *Theaitetos*, îl pune pe Socrate să vorbească despre înțeleptul Thales: „Doar trupul [înțeleptului] i se află în cetate și umblă, în timp ce gîndirea lui [...] zboară, cum spune Pindar, în adîncurile pămîntului, măsurîndu-i întinderile, ca și în tăriile cerului cercetînd stelele, [...] neașezîndu-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă. [...] Tot așa Thales, cercetînd stelele și privind în sus, a căzut într-un puț. O servitoare din Tracia, minte aleasă și subțire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să știe ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale și în juru-i îi scapă. Aceeași zeflemea se potrivește tuturor acelora care își petrec o viață cu căutarea înțelepciunii"[(a)] (trad. rom. de Marian Ciucă)[140].

Acest exemplu ne arată așadar că un înțelept nu trebuie să privească doar la modelul său ideal și rațional, ci trebuie să aibă în vedere și terenul sigur al realității.

Tot Platon, în *Republica*, pleacă de la aparențele sensibile pentru a ajunge la dialectica modelelor ideale[(b)141].

Morala de tipul *„id quod obstat"* este o concepție filosofică mult mai pesimistă, mai maniheistă. Binele și răul reprezintă două principii diametral opuse și care luptă între ele cu arme egale. În această intuiție morală și religioasă, materia nu mai este un fundament ce trebuie înfrumusețat, ci devine un principiu al coruperii, o tentație perversă.

Tratatul despre ce sînt relele al lui Plotin, filosof neoplatonician, ne furnizează o suprapunere curioasă a acestor două concepții despre viață sau viziuni asupra lumii[(c)142].

Impregnat de elenism, Plotin judecă răul potrivit unui punct de vedere socratic: răul e un vid, o privare datorată ignoranței și care trebuie umplută prin educație. Dar, pe de altă parte,

---

(a) Platon, *Theaitetos*, 174a-b.

(b) Pentru dialectica sensibilului și a inteligibilului, vezi Platon, *Republica*, cartea a VI-a (sfîrșitul) și cartea a VII-a.

(c) Plotin, *Tratat despre ce sînt relele*, *Enneade*, I, 8, „Despre ce sînt și de unde provin relele" (ed.cit., trad. rom. de Liliana Peculea).

Plotin, născut în Egipt, este pătruns de filosofiile orientale mistice, conform cărora răul este contra-principiul binelui. Răul formează un contra-univers, autonom și ierarhizat, în care demonul există în mod negativ, ca prinț al răului. Lumii diurne îi corespunde o lume răsturnată, lumea tenebrelor răului. În această perspectivă, materia este așadar considerată o ispită perfidă. Plotin crede că aparența vrea să ne înșele și să ne seducă și că are un interes să ne inducă în eroare. La fel, în concepția religioasă a Evului Mediu, femeia nu mai este o aparență frumoasă, așa cum era pentru greci, ci devine o ființă diabolică, intermediară între diavol și bărbat.

Însă filosofia datoriei nu consideră materia, care e răul sau neființa pentru unii, ca pe un simplu obstacol ce ne barează drumul: într-adevăr, acest obstacol ar putea fi îndepărtat, iar noi am reveni la o filosofie optimistă.

În realitate, obstacolul se află înăuntrul existenței noastre, este inerent constituției omenești. Acest obstacol e o piedică internă și intravitală; pe scurt, obstacolul este corpul omenesc. E așadar o materie privilegiată care nu e nici gratuită, nici contingentă, ci e condiția indispensabilă a vieții noastre. Chiar dacă socotim corpul un obstacol pentru viața noastră morală, trebuie totuși să ținem cont de el pentru a ne îndeplini funcțiile biologice.

Corporalitatea apare deci ca un intermediar între materia propriu-zisă și spiritualitate, între exteriorul material și ipseitatea sufletului.

Dar corporalitatea însăși prezintă caractere psihice. Ea apare chiar înăuntrul acelei psyche sub numele de plăcere, sau cel puțin sub aparența dorinței de plăcere ori a complacerii în plăcere, și e însoțită de un întreg ansamblu organizat de tendințe voluptuoase. Vedem acum că obstacolul este intim întrețesut în substanța vieții mentale, că este deci tot ce poate fi mai dificil de învins, fiindcă nu putem delimita obstacolul fără a ne sărăci existența morală.

Obstacolul apare așadar ca un principiu eterogen, dar indiscernabil al substanței noastre înseși pe care o explică.

Pînă aici am observat o gradare în cercetarea obstacolului: mai întîi era materia, apoi corpul și, în fine, plăcerea.

Anumiți filosofi pesimiști merg și mai departe și afirmă că adevăratul obstacol este existența „eului pentru eul însuși", cu alte cuvinte că eul este dușmanul eului. La prima vedere pare un paradox, iar în acest sens între eu și plăcere există opoziție. Într-adevăr, plăcerea poate încă să fie considerată drept exterioară eului, poate fi socotită drept un accident extrapsihic și superficial. Ea joacă rolul unui epitet în raport cu existența mea.

Cît despre eu, cum poate fi acesta obstacolul din calea eului[143]? Acest lucru este imposibil din cauza existenței sale înseși. *Cf.* *Dincolo de principiul plăcerii* de Freud[(a)].

Astfel, pentru Descartes, obstacolul din calea adevărului era constituit de simțuri, de prejudecăți, de sfera sensibilului și a mecanismului[(b)]. Pentru Malebranche, acest obstacol era constituit de experiența conștiinței și reflecție[(c)144]. Însă pentru Pascal, existența însăși a eului reprezintă obstacolul. Și el spune: „Eul este demn de ură"[145]. Nu trebuie să considerăm această cugetare o critică a egoismului, ceea ce nu ar prezenta nici un interes, ci trebuie să înțelegem de aici că eul este un obstacol în calea adevărului prin chiar faptul prezenței sale[(d)].

Adevărul este așadar interceptat printr-un anumit ecran care nu este nici sensibilitatea, nici concupiscența spirituală, ci ființa însăși.

Schopenhauer, filosoful pesimismului, va afirma că obstacolul din calea adevărului e faptul că am fost aduși pe lume fără să ni se fi cerut părerea[146]. Prin urmare, nu există decît o soluție pentru a îndepărta acest obstacol, aceea de a ne sinucide. Așadar, existența întreagă constituie răul în această concepție de un pesimism radical. Este însă clar că, suprimînd obstacolul, suprimăm în același timp și ființa.

Omul se găsește deci în fața unei dileme insolubile, în fața unei alternative în care ambele eventualități sînt la fel de

---

(a) Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, trad. rom. de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, Trei, București, 1996.

(b) René Descartes, *Meditații metafizice*, mai ales „Prima meditație".

(c) Malebranche, *Œuvres*, ed. G. Rodis-Lewis, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1979-1992.

(d) Blaise Pascal, *Cugetări*, ed.cit., I, VII, 29, p. 171. Vezi și notele 150 și 145 de la sfîrșitul volumului.

disperate: sau trăiesc în starea de păcat din cauza prezenței ființei mele; sau mor. De fapt, aceste două eventualități nu-i lasă omului decît posibilitatea alegerii între două feluri de moarte.

Trebuie totuși să remarcăm că anumiți filosofi au imaginat o altă soluție la această dilemă. Pentru Platon, de exemplu, esența veritabilă nu este corpul, ci sufletul[147]; prin urmare, moartea desface simbioza corpului cu sufletul și restituie sufletul esenței sale veritabile. Însă acest spiritualism, ce se refugiază în supranaturalitate, pare o filosofie destul de simplistă.

De fapt, nu egoul în sine se opune vieții morale, ci voința egoului, satisfacția pe care ne-o dă măgulirea acestui eu, adică egoismul, filautia, iubirea de sine sau amorul propriu.

Răul rezidă deci exclusiv în intenție, și nu în fapte. Nu plăcerea este așadar un obstacol, ci complacerea pe care o acordăm propriei plăceri în detrimentul celuilalt: această concepție despre rău ne redă o oarecare speranță, căci obstacolul este deci de natură pneumatică și rezidă esențialmente în modul de a voi. Chiar și în pesimismul strident care e maniheismul putem descoperi un anumit optimism, o voință de a minimaliza obstacolul, de a-l face să devină insignifiant făcîndu-l vizibil pentru toți spre a-l înlătura de la rădăcinile voinței.

Plotin se străduiește astfel să demonstreze că „ființele întunericului" sînt de fapt sursa răutății omenești[(a)148]. El se supune unui impuls filantropic pasînd responsabilitatea omului unui principiu exterior, adică lui Satan, principiu nocturn al răului. Într-o astfel de concepție răul a devenit gratuit, iar originea lui rămîne artificială, căci nu știm în acest caz care este rațiunea pentru care există.

Trebuie să observăm de altfel că trupul nu este resimțit ca un obstacol decît în anumite stări anormale, în caz de boală sau de suferințe morale. Ca regulă generală, corpul își îndeplinește funcțiile fără ca omul să fie conștient de acest lucru. Unii filosofi

---

(a) Plotin, *Enneade*, I, 8, § 13 și 15, „Despre ce sînt și de unde provin relele".

utilizează durerea ca obstacol în calea ființei naturale sau a ființei morale.

Astfel, Pascal a scris o *Rugăciune pentru a-i cere lui Dumnezeu buna întrebuințare a bolilor*, în care arată din ce motive e bine uneori să fie corpul bolnav[149]: „Fă-mă să cunosc bine că bolile trupului nu sînt altceva decît pedeapsa și icoana bolilor sufletului. Dar, Doamne, fă și ca ele să fie leacul acelora, facîndu-mă să văd, în durerile pe care le simt, pe cele pe care nu le simțeam în sufletul meu, deși era pe de-a-ntregul bolnav și acoperit de ulcere"[(a)].

Durerea problematizează deci ceea ce nu era problematic, ea joacă același rol ca scrupulul în viața morală. Într-adevăr, scrupulul este un blocaj care problematizează un gest foarte natural la prima vedere. În același fel, durerea problematizează o funcție vitală naturală. Pare că obstacolul vrea să contracareze viața morală și să diferențieze *bios*-ul de *zoe*.

În rezumat, aceste obstacole sînt evidența corpului, reflecția asupra acestei evidențe primare și impasul care rezultă din conflictul dintre evidența corporală și reflecție.

Concluzie: vedem așadar că maniheismul pesimist și morala greacă optimistă se întîlnesc în cele din urmă într-o anumită optică optimistă conform căreia răul, sau obstacolul, este exterior omului. În orice natură, chiar și coruptă, există o scînteie de puritate originară; această scînteie este conștiința. Astfel, Rousseau, la fel ca teologii, crede că omul este la origine pur și că a fost întinat de un rău venit din exterior[150].

Trebuie totuși să înțelegem bine că aceste două concepții se reduc în final la niște subterfugii menite să scoată răul din responsabilitatea omului.

(a) Blaise Pascal, *Opuscules*, VIII, în *Œuvres complètes*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1998, 2000, p. 605. Această meditație a apărut în 1666, într-o culegere editată la Köln și intitulată *Divers traités de piété*, apoi a fost retipărită în ediția *Cugetărilor* din 1670 și în edițiile următoare datînd din tinerețea lui Pascal. Volumul din colecția Pléiade urmează textul ediției din 1670 (p. 605 și urm.). L. Brunschvicg a reprodus textul din 1666 (*Œuvres de Pascal*, t. IX, p. 323).

Examen al concepţiilor asupra obstacolului:

1. În manieră simplistă, mulţi filosofi socotesc corpul ca fiind obstacolul din diferite puncte de vedere:

- din punct de vedere spaţial, putem considera că el frînează mişcarea, că are o greutate şi un volum care se opun ascensiunii sale;
- din punct de vedere temporal, corpul este un încetinitor, e „tardigrad" şi lent în a se lăsa afectat.

Văzute din acest unghi, corporalitatea şi materialitatea se opun impulsurilor vieţii morale, impulsuri impalpabile şi subtile. Agentul moral este deci stînjenit de materia sa corporală masivă. Această stînjeneală ţine de discontinuitatea tendinţelor care se întretaie în noi şi care sînt, pe de o parte, viaţa corporală (*bios*) şi, pe de altă parte, viaţa morală (*zoe*). Rezultatul este că filosofii spiritualişti se plîng de povara naturalităţii lor şi de dezechilibrul dintre tendinţele lor.

Astfel, Alain meditează asupra „poverii corpului care se destinde" apropo de un metafizician pe care îl încearcă dorinţa bruscă de a căsca[(a)151].

La fel, ştim că foamea sau setea împiedică o gîndire activă.

Viaţa corporală şi viaţa morală au deci tendinţe independente unele de altele, iar acest lucru poate să pară şocant.

Trebuie de altfel să notăm că problema nu e una specifică eticii, ci priveşte şi gîndirea, inteligenţa. Acest lucru se verifică în metodologia gînditorilor raţionalişti din secolul al XVII-lea. „Igiena inteligenţei" a fost preocuparea dominantă a unor filosofi precum Descartes, Malebranche, janseniştii de la Port-Royal şi chiar Leibniz într-o anumită măsură. Aceştia vedeau în încetineala şi inerţia corpului, considerat ca obstacol, cauza esenţială a distragerilor, a iluziilor noastre în materie de cunoaştere, şi numeau acest fapt „idolologie". Ei puneau aşadar omul în gardă împotriva unei prea mari încrederi în simţurile sale.

Dar această punere în gardă e de natură exclusiv speculativă, nu este proprie domeniului moral.

(a) Alain, *Les Idées et les âges*, în *Les Passions et la sagesse*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1960, pp. 10-11.

Așa se face că La Fontaine a vorbit de iluzia ce l-a făcut pe un om să ia o scîndură care plutea drept o cămilă[(a)152].

Acești gînditori pretind chiar că a gîndi cu ajutorul cuvintelor devine un fapt corporal și încetează să mai fie unul spiritual. Cuvintele se înlănțuie unele după altele și se substituie gîndirii, care se află în acest caz la remorca limbajului.

Prin urmare, filosofii secolului al XVII-lea au denunțat înclinațiile către frivolitate ce ne împiedică să gîndim în mod activ.

La fel, în secolul al XIX-lea, „asocierilor" de cuvinte sau de idei Remy de Gourmont le va opune „disocieri"[153], adică mijloace proprii sufletului de a reacționa împotriva inerțiilor materiale, fizice, ale corpului care ne dispensează de efortul înțelegerii.

Din cele de mai sus putem conchide că toată critica metodologică din secolul al XVII-lea se îndrepta în esență împotriva omului frivol, nestatornic și superficial. Aceste atacuri corespundeau de altfel unui fond de preocupări religioase mai mult sau mai puțin sincere.

Astfel, Malebranche, preot ale cărui sentimente religioase sînt reale, scria: „Omul are un intelect a cărui capacitate este limitată". În consecință, el atribuia cauza frivolității omenești păcatului originar[154]. Dimpotrivă, Descartes nu amintește păcatul originar decît pentru că este creștin și nu poate proceda altfel: preocupările sale religioase sînt exclusiv de ordin formal.

Vrînd să lupte contra distragerilor simțurilor, metodologia cunoașterii se apropie într-o anumită măsură de problema etică sau dietetică. Ea luptă pe două planuri: împotriva retoricii locurilor comune și împotriva voluptății senzuale.

Dacă urmărim însă teoria corpului considerat ca obstacol, ne dăm seama curînd că această teorie e în egală măsură optimistă și eudemonistă. Într-adevăr, obstacolul ar fi aici pur negativ sau privativ, așa cum păcatul la Socrate sau răul la Leibniz nu sînt decît noțiuni negative, datorate necunoașterii noțiunilor pozitive referitoare la bine.

(a) Jean de La Fontaine, *Fabule*, cartea a IV-a, fabula X: „Cămila și scîndurile plutitoare" (trad. rom. de Aurel Tita, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 174). Esop, 148, 118. Camelus și Planudes.

În acest sens, ascetul nu mai luptă împotriva unui dușman, ci rezistă pur și simplu torporii și somnului corporal.

Putem conchide din această primă concepție că trupul nostru nu înseamnă decît povară și lentoare, că el este deci negativ și se opune gîndirii care este în întregime pozitivitate.

2. O altă concepție asupra obstacolului afirmă că de fapt corpul nu e un simplu principiu de încetinire, ci e și sursa unei rele voințe, cu alte cuvinte că el conține un principiu de pozitivitate.

Obstacolul este așadar diferit de corp, care în el însuși este indiferent, nici bun, nici rău ; adevăratul obstacol este egoismul, adică actul de a ne pune în întregime în slujba egoului.

Egoismul nu este un simplu obstacol inert, el e un impuls, o intenție, o voință care se exercită în sensul răului.

Există prin urmare un conflict între două intenții : intenția bună și intenția rea. Această nouă concepție despre obstacol presupune deci că rezistența nu mai este suficientă, ci ea implică voința de a rezista.

Așa se face că răul nu e decît spirit, nu e decît o intenție de a dăuna. Putem califica răul drept „contra-voință", căreia trebuie să i se răspundă prin „bună voință".

În această privință cel puțin, corpul reprezintă mai mult decît un obstacol, devine oarecum un element metafizic : într-adevăr, el poate fi considerat drept încarnarea răului și sursa relei voințe.

Astfel, clasicii și teologii considerau că, în urma păcatului originar, corpul devenise originea oricărei concupiscențe : aceasta îngloba întregul domeniu sensibil și avea o profunzime și o dimensiune metafizică neliniștitoare, pe care răul le revela.

Această idee a profunzimii sensibilului se regăsește și în psihanaliza lui Freud : un lapsus sau un act ratat sînt interpretate ca revelînd o dimensiune mai profundă[155], dimensiune care e libidoul, refularea[(a)]...

(a) Sigmund Freud : „Atunci cînd, într-un discurs important din cadrul unei negocieri verbale, cineva comite un lapsus, [...] comite o eroare care este dificil de explicat cu ajutorul teoriei psihofiziologice sau teoriei atenției" (*Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1961, p. 40).

Am examinat așadar succesiv: corpul; înclinațiile și spontaneitatea oarbă exprimate de nevoile elementare ale corpului: aceste tendințe sînt indiferente în ele înseși; tendințele și nevoile orientate.

3. Urcăm acum o nouă treaptă în conceperea obstacolului, considerîndu-l drept o ispită. Ea implică o dimensiune neliniștitoare, iar oamenii presimt atît de bine că dimensiunea respectivă este încarnată în ei încît o transferă asupra unei ființe exterioare lor și interesate să-i piardă: această ființă este Ispititorul, Satan sau Lorelei.

Toate acestea reflectă o conivență secretă a omului cu ceea ce trebuie să-l distrugă, adică cu ispita.

Într-adevăr, dacă obstacolul ar fi o simplă piedică, conștiința ar fi pură și inocentă, însă în cazul care ne interesează pe noi conștiința devine complicele ispitei.

Astfel, sirenele sînt o creație a marinarilor, a oamenilor atrași de neant. Ei proiectează ispita morții în afara lor înșiși și o atribuie sirenelor.

La fel, cu cît omul se simte mai amenințat în viața sa morală, cu atît îl încearcă mai mult ispita de a se pierde în neant, de a se aneantiza.

Ispita implică așadar o complexitate dialectică, un pact secret al omului cu principiul pieirii sale.

Corpul încarnează deci un obstacol care este în el și dobîndește astfel o pozitivitate pe care o vom justifica prin trei exemple: lașitatea, lăcomia și vanitatea.

a) În cazul lașității, corpul nu e o simplă masă inertă și greoaie, ci resimte o dorință de a fugi la vederea a ceea ce îl înspăimîntă.

Astfel, în greacă, același cuvînt, *phobos*, semnifică și frica, și fuga. Lașitatea tinde deci în sens invers față de curaj, ea nu este un curaj de grad zero, adică o absență a curajului, ci o voință de sens contrar: am putea să o calificăm drept „contra-curaj”.

În măsura în care lașitatea devine un păcat sau un viciu (de exemplu, cînd lăsăm un om să se înece fără să intervenim, deși știm să înotăm), această lașitate exprimă o contra-voință, o contra-intenție datorată egoismului.

b) În cazul lăcomiei, sau *gula*[(a)], cum îi spunea Hieronymus Bosch în secolul al XVI-lea[156], reaua voință îmbracă un caracter pozitiv și expansiv. Pleonexia (adică faptul de a dori mereu mai mult) exprimă caracterul comparativ al lăcomiei. Bergson vedea aici un „principiu al freneziei", un crescendo sau o supralicitare[(b)157]. Într-adevăr, potolirea acestei tendințe nu doar că nu o satisface în nici un fel, ci e chiar punctul de pornire al unei noi tendințe. E ceea ce explică distincția stabilită între „avariție" și „cupiditate".

Avariția este simpla dorință de a dobîndi și de a păstra ceea ce avem. E un viciu destul de puțin răspîndit în această formă. Cît despre cupiditate, ea e dorința de a spori neîncetat ceea ce posedăm deja și de a capitaliza totul. E o tendință agresivă, mereu în mișcare.

c) În ce privește ambiția și vanitatea, putem spune că ele sînt motoarele cele mai importante ale societății omenești. Această dorință de glorie e un exces, o tumoare care nu încetează să crească. În acest crescendo mereu în mișcare, omul nu mai găsește principiul opririi, principiu pe care doar rațiunea l-ar putea furniza pentru a suspenda această acțiune frenetică înaintea exploziei finale.

Vanitatea este deci o voință expansivă a egoului care dorește mereu mai mult și care tinde, în imperialismul său, să ocupe un loc cît mai mare cu putință.

Aceste trei exemple au ilustrat așadar principiul comparativ în cazul răului, dar vom regăsi acest principiu al freneziei la sentimente cu totul opuse, cum se întîmplă în cazul iubirii, de exemplu.

(a) Hieronymus Bosch (cca 1450-1516). *Gula* : acest cuvînt desemna păcatul lăcomiei în Evul Mediu.

(b) Vezi Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, capitolul 4, despre legea dublei frenezii : „În cazul în care o tendință, avantajoasă în sine, este incapabilă să se modereze altfel decît prin acțiunea uneia antagoniste care se regăsește la fel de avantajoasă [...] propunem să numim *lege a freneziei duble* exigența imanentă fiecăreia dintre aceste două tendințe de a se urma pe sine pînă la capăt, odată realizată ca atare prin separare ; ca și cum ar exista un capăt!" (ed.cit., p. 266 și urm.).

Iubirea ignoră la rîndul ei limitele și măsura, ea e permanent nesatisfăcută și vrea mereu să aibă mai mult. În *Banchetul* lui Platon, Aristofan spune și că îndrăgostiții care se privesc în ochi „așteaptă întotdeauna ceva mai mult, că ei tînjesc după un dincolo"[(a)158]. Iubirea trăiește din progres, din noutăți. Dacă se stabilizează, e pierdută.

Regăsim așadar, în intenția iubitoare și în contra-intenția egoistă, existența aceluiași principiu, dar aceste intenții diferă în mod esențial prin valoarea lor calitativă.

Egoismul vede totul în funcție de propriul profit, resimte nevoia de a-l devora pe celălalt. Dimpotrivă, iubirea este dorința de aneantizare în ceilalți. E o sete de abnegație în care omul se neagă pe el însuși la infinit în dorința de a-i afirma pe ceilalți. Dar, în ambele cazuri, satisfacerea rămîne necunoscută. Foamea egocentrică de a-l înghiți pe celălalt sau foamea heterocentrică de a se lăsa devorat de celălalt renasc perpetuu din ele însesi.

Obstacolul este deci mult diferit de o masă inertă: e prin esență dinamic. Toate aceste nevoi merg în progresie geometrică, ceea ce va fi justificat prin două exemple: nedreptatea; ingratitudinea sau infidelitatea.

Nedreptatea, conform unei dialectici interne, tinde să sporească și să se hrănească din ea însăși. Într-o societate nedreaptă, nimic nu mai poate opri dezechilibrul: inegalitățile nu vor face decît să crească, iar beneficiile se vor repartiza inegal într-un mod din ce în ce mai scandalos. Nedreptatea e devoratoare și monstruoasă, ea va sfîrși prin a distruge corpul social și doar un principiu transcendent o va mai putea opri.

Infidelitatea nu e absolut vinovată dacă nu este decît distracție și uitare „corporală". Însă ea devine o vină veritabilă dacă provine dintr-o rea voință, dintr-o decizie intenționată de a-l uita pe celălalt și a-l neglija din cauza unei lipse de iubire sau a unei preocupări excesive pentru ego.

(a) Platon, *Banchetul*, 192d: „Ba chiar se vede limpede că sufletul amîndurora este cuprins de o altă dorință, pe care n-o pot rosti deslușit" (trad. rom. de Petru Creția). Vezi și capitolul despre „dorința de nemurire", *Banchetul*, 207a-e. Și vezi nota 91 de la sfîrșitul volumului.

4. Dincolo de toate aceste forme mai mult sau mai puțin pozitive pe care le îmbracă piedicile, vom afla „culminarea" contra--voinței în răutate.

Răutatea este o rea voință care se exercită cu titlu pur gratuit, e o voință de a-l distruge pe celălalt, chiar și acționînd în propriul detriment. Omul rău ajunge să-l urască pe celălalt într-un mod dezinteresat, pentru plăcerea de a urî, fără să existe pentru acest comportament vreo explicație ereditară, sau psihanalitică, sau fiziologică. Acest caz-limită, rar, pare manifestarea în stare pură a voinței de a săvîrși răul.

În acest sens, ura pură apare ca reflexul negativ al iubirii: amîndouă neglijează egoul pentru a se pierde în celălalt, una pentru a-l iubi pînă la paroxism, cealaltă pentru a-l urî și a-l distruge.

Am văzut mai înainte că plăcerea se opunea ispitei în măsura în care plăcerea pretinde să fie consumată, în care voluptatea e de ordin trăit, și nu speculativ.

Dar atracția însăși a plăcerii, a senzației fizice, este deja o tentație în măsura în care aparențele înșelătoare ne seduc și ne duc în ispită.

Pe de altă parte, omul contribuie la crearea principiului care îl seduce: el e tentat de slăbiciunea sa, de contra-voința sa. E ceea ce constituie caracterul intim al ispitei. Egoul se află așadar la originea contra-tendinței, care e dedublarea tendinței și cauza însăși a ispitei. Însă omului nu-i prea place să recunoască această ambivalență în el însuși, așa încît preferă să-i transfere cauza asupra existenței unui obiect tentant sau a unui principiu ispititor exterior persoanei sale.

Astfel, în Facerea, trei personaje intră în joc pentru a explica păcatul originar: Adam e ispitit de Eva, aceasta e sedusă de șarpe, care este încarnarea răului[(a)159].

Cu cît sînt mai mulți termeni în cauză, cu atît ispita este mai puțin intimă, dar de fapt, în drama triunghiulară din Biblie, cei trei termeni coincid și sînt expresia propriei mele voințe, expresia celui de-al doilea aspect al voirii care e întotdeauna o bi-voire, așa cum știm din primele prelegeri.

(a) Facerea, 3,2-16.

Observație : regăsim astfel condamnarea pe care Kant o îndreaptă împotriva răului, și chiar împotriva simplei prezențe a ceea ce ar putea deveni o ispită, cum se întîmplă, de exemplu, cu plăcerea de a face binele.

Catehismele și codurile morale vorbesc de confruntarea dintre buna și reaua voință ; dar dacă reaua voință e concepută ca un aspect particular al bunei voințe, adică dacă reaua voință face parte din eu, ce devine în acest caz lupta ? Devine o luptă metaforică cu sine și este în fapt o hotărîre bruscă, o convertire la inocența bunei voiri. Nu se poate da însă o rețetă pentru a produce această convertire, căci, așa cum spunea Seneca într-o epistolă către Lucilius, *„velle non discitur"* : nu învățăm să vrem. În acest sens, obstacolul devine un miraj, iar problema dispare și încetează să mai existe.

În aceeași ordine de idei, o nuvelă a lui Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici*, prezintă un personaj, Ivan, care, în clipa morții, înțelege că teama de moarte provine întotdeauna din imaginație[160]. Își dă seama că toate imaginile morții pe care și le-a închipuit de-a lungul vieții nu au nici un fel de obiectivitate : moartea în nuditatea ei nu este nimic, iar „pacea coboară în sufletul său"[(a)].

Prin urmare, obstacolul provine dintr-o imaginație înfierbîntată și trebuie să renunțăm la toate metaforele ce au de-a face cu „atletismul" moral, metafore închipuite de cinicii ce vedeau în Heracle încarnarea tuturor virtuților.

Rezumat al etapelor parcurse în acest capitol :

1. Am verificat că datul în viața morală nu este doar o natură brută, neelaborată și inertă care trebuie să fie stimulată și stilizată.
2. Pe de altă parte, am verificat că el nu este nici un contra-principiu, o antinatură, și am refuzat maniheismul, adică ideea că obstacolul îl are drept principiu pe Satan. Acest contra-principiu e o noțiune religioasă și mitologică în esența ei.
3. Astfel, am ajuns la ideea unei contra-voințe, a unei rele voințe, care e un aspect, un relief particular al voinței.

(a) În *Souvenirs et récits*, trad. fr. de B. de Schloezer, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1978.

Prin urmare, remediile nu sînt:

- înfrumusețarea, stilizarea estetică;
- expulzarea, netezirea obstacolului ce se înalță în calea noastră;
- lupta împotriva principiului răului (acesta e un remediu religios);
- adevăratul remediu este deci o convertire la buna voință, o renegare produsă printr-un act instantaneu al bunei voințe.

Reamintim în această privință distincția dintre „a nega" și „a renega". „A nega" înseamnă a constata că obstacolul e negativ; „a renega" înseamnă a contrazice în mod activ negația, înseamnă o operație a minții care revine asupra ei înseși.

Observații:

1. Ne-am da repede seama, dacă am examina cu atenție concluziile la care am ajuns, că filosofia noastră, care consideră obstacolul o contra-intenție, e totuși optimistă. Într-adevăr, acest fals obstacol ar putea dispărea grație bunei noastre voințe.
2. De fapt, obstacolul este un instrument al progresului nostru moral. Astfel, în *Phaidon*, Platon respinge cu totul corporalul. Dar, începînd cu *Republica* și în ultimele sale opere, consideră că sensibilul e un punct de pornire și un mijloc de progres. Corpul dobîndește deci, chiar și la acest filosof supranaturalist, o pozitivitate și o utilitate relative.
3. Obstacolul aderă la carnea noastră, iar expulzarea lui provoacă în noi o rană durabilă. Într-adevăr, defectul este întotdeauna condiția calității: astfel, frica face curajul, tot așa cum moartea este condiția vieții. Ne găsim așadar într-o situație complexă, dezbinată și contradictorie.

Partea a doua a cursului

Plan

Studierea realității prin raportare:

- la viitor (acțiunea urmează să fie făcută);
- la trecut (acțiunea este făcută);
- la prezent (acțiunea se face).

Realitatea morală concepută prin raportare la viitor

Putem să ne întrebăm din ce motiv punem problema în timp. Oare nu înseamnă să riscăm să dăm peste probleme care au făcut deja obiectul unui examen? Într-adevăr, folosirea indicativului presupune că ne-am ales un punct de vedere descriptiv.

Indicativul este deci o narare a unor evenimente și experiențe trăite, dar această descriere nu are neapărat o valoare etică.

Știm că singurul timp întrebuințat în morală ar fi imperativul, mod care se regăsește în formulele moraliștilor precum Aristotel („Rușinează-te de tine însuți") sau Kant („Acționează"). În acest caz, comandamentul etic vizează un viitor ideal care implică realizarea a ceea ce ordinul moral cere la imperativ.

Astfel, factorul timp e important; scopul studierii sale nu va fi în nici un caz descrierea unui itinerariu de fapte, ci recomandarea, prescrierea a ceea ce se cuvine să facem.

Povestea unei vieți nu e așadar neapărat o lecție de urmat, nici un exemplu ce trebuie imitat; dar se poate dovedi instructiv să descriem etapele prin care a trecut un om, chiar dacă aceste etape nu au întotdeauna o valoare morală, chiar dacă ele comportă greșeli și tatonări.

Itinerariul vieții psihologice e sinuos, plin de întreruperi și intermitențe, e deci foarte departe de linia dreaptă, ideală, a vieții morale.

Am putea chiar afirma că, cu cît o viață comportă mai multe evenimente de povestit, cu atît este mai puțin morală. Acest lucru se verifică și în romane: un romancier ar avea prea puțin

material dacă subiectul cărții ar fi o viață virtuoasă exemplară, în care nu se petrece nici un eveniment, nici o istorie. Într-adevăr, tocmai aceste evenimente, aceste greșeli și tatonări omenești „fabrică" timp și îi oferă un material bogat scriitorului.

Astfel, chiar la începutul *Annei Karenina* citim următoarele cuvinte: „Toate fericirile se aseamănă, dar fiecare nenorocire are înfățișarea ei aparte"[(a)161]. Acest lucru dovedește așadar că virtutea, la fel ca fericirea, nu are istorie.

S-ar putea obiecta că există „Viețile sfinților", dar hagiografiile respective nu se pretează unei istorisiri decît datorită ispitelor și greșelilor acestor sfinți. Astfel, *Confesiunile* Sfîntului Augustin pot să ne pară o operă edificatoare, dar singurele lor elemente romanești sînt reprezentate de istorisirea vieții de plăceri de dinainte de convertire[(b)162].

Definirea problemei morale pare prin urmare o provocare, căci factorul timp implică intermitențe, greșeli.

a) Temporalitatea trăită este contrariul căii directe morale, ea e alcătuită din capricii, din fantezii dezordonate, trece alternativ de la speranță la disperare, de la optimism la scepticism. Astfel, *Jurnalul* lui Maine de Biran[163] (1766-1824), om cu o sensibilitate maladivă la ambianța care îl înconjoară, e o probă strălucită că o poveste poate să aibă un caracter dramatic, sinuos, și totuși să nu posede nici un caracter moral.
b) S-ar putea de asemenea obiecta că noțiunea de temporalitate este legată de existența psihosomatică a omului. Istoricitatea devenirii nu poate rezulta decît din faptul că omul are o viață carnală; aceasta diferențiază momentele întemeindu-se pe oscilațiile care țin de existența corporală însăși: speranțele, umorile, regretele, dorințele... Există deci o legătură între temporalitate, căreia îi acceptăm dimensiunile, și această condiție mixtă a omului cu incidentele și pitorescul ei.

(a) Lev Tolstoi își începe cartea cu aceste cuvinte: „Toate familiile fericite seamănă una cu alta, fiecare familie nefericită este nefericită în felul ei" (trad. rom. de Emil Iordache, ed. a II-a, Polirom, Iași, 2007).

(b) Începutul cărții a doua a *Confesiunilor* e o mărturisire a „dezordinilor tinereții". În cartea a patra, capitolul I vorbește de „nouă ani de rătăcire" și de „legături nefaste". Vezi și nota 162 de la sfîrșitul volumului.

Dar ceea ce este adevărat pentru biografia individuală este adevărat și în ce privește istoria colectivă; istoria nu există decît din cauza greșelilor, erorilor comise de specia umană; putem spune, reluînd mitul biblic, că începutul s-a născut din „primul păcat", din acel păcat ce a reprezentat un eveniment într-un paradis în care, prin definiție, nu se întîmpla niciodată nimic! Acest prim eveniment a declanșat o cascadă de crime, de masacre și de războaie care constituie materia însăși a istoriei.

În această viziune, moralitatea pură este ante-istorică, pre--istorică, iar istoria nu implică o serie de evenimente decît în măsura în care nu este morală și în care a abandonat linia dreaptă, acea *via recta* a moralei.

Poate că din acest motiv Kant refuză să recurgă la exemple luate din istorie, așa cum procedau frecvent stoicii. Astfel, Plutarh, pentru a ilustra existența morală, zugrăvea viața lui Alexandru cel Mare.

Aceste obiecții ne permit să constatăm că se confundă în general:

- pe de o parte, domeniul scopurilor ideale, starea de perfecțiune și de împlinire care poartă nume diferite în funcție de filosofi sau teologi: republica spiritelor pentru Leibniz; societatea fără clase pentru comunism; imperiul scopurilor pentru Kant; Cetatea lui Dumnezeu pentru Augustin; Cetatea mistică pentru alți teologi;
- și, pe de altă parte, efortul moral făcut de om pentru a atinge acest scop ideal. Efortul respectiv are ca unic țel să umple intervalul infinit dintre natura umană și acest orizont divin, luminos, în care virtuțile vor fi cronice. Efortul moral marxist, de exemplu, vrea să ducă la realizarea unui stat ideal în care istoria își va afla limitele și în care ea își va fi desfășurat toate posibilitățile.

Nu vom studia acest domeniu al scopurilor, această eshatologie care e în afara timpului, ci obiectul studiului nostru va fi tocmai efortul moral cotidian. Timpul este dimensiunea efortului moral, a datoriei anevoioase și trudnice. De aceea Adam, săvîrșind păcatul, a fost condamnat la muncă; el a devenit „un ocnaș al timpului".

Dimensiunea timpului nu depinde așadar de realizarea muncii morale, ci rezidă în munca însăși, în „exercițiul” cotidian.

Dacă dorim să tragem concluzii provizorii cu privire la ceea ce am văzut deja, putem spune că :

- idealul moral, indiferent ce nume i-am da, este atemporal și supraistoric, el intervine la capătul istoriei ;
- dar omul, această ființă finită și imperfectă, își reprezintă acest ideal la viitor.

Astfel, profeții se exprimă întotdeauna la viitor ; atemporalul domeniului scopurilor apare ca un viitor pentru omul ce trăiește într-un timp diferit ; la fel, filosofii utopiști, care vorbesc fără încetare de „Viitor”, sînt în mod natural futuriști.

Eternitatea însăși, care prin definiție nu are nici început, nici sfîrșit, apare totuși ca un viitor. Acest lucru pare paradoxal la prima vedere. Dar, în toate filosofiile idealiste, noțiunea de eternitate implică ideea unei treceri la o viață nouă, la o viață eternă. Omul speră la nemurire : aceasta e de fapt o eternitate care mai este încă cu un picior în temporal. E o eternitate care nu are sfîrșit, dar care începe, care are un început într-un moment precis.

Putem încerca să reducem imperativul moral la două cuvinte : „Fă binele”, și totuși circumstanțele, evenimentele exterioare și temporale ne par cele mai interesante și ne condiționează în cea mai mare măsură atitudinea. Astfel, Sfîntul Augustin scoate în evidență căința și remușcările sale prin înfățișarea căderilor de care a avut parte și a greșelilor pe care le-a săvîrșit înainte de a descoperi adevărul[(a)][164].

Examinare a tezei care afirmă că viitorul este timpul prin excelență al moralității :

1. Viitorul este un timp privilegiat, căci permite cel mai bine realizările morale. Trebuie totuși să facem aici o precizare în ceea ce privește gîndirea noastră : viitorul în el însuși este indiferent, în timp ce viitorul moral posedă o valoarea morală, nu pentru că e viitor, ci pentru că e moral. Într-adevăr, faptul că un lucru urmează să se petreacă nu ajunge pentru a-l face moral, acel lucru trebuie să întrunească în plus anumite condiții.

(a) Vezi nota 162 de la sfîrșitul volumului.

Viitorul nu este deci moral în mod necondiționat.

Trebuie de altfel să notăm că această indiferență originară a viitorului e comună tuturor sentimentelor. Astfel, speranța este, în ea însăși, o virtute etică și chiar religioasă (este inclusă printre cele trei virtuți teologale ale catolicismului), ea îi dă așadar omului întreaga sa demnitate. Dacă omul speră în instaurarea domniei scopurilor, putem să calificăm speranța lui drept morală. Dar dacă speră să cîștige la loterie, această speranță devine indiferentă și chiar imorală în anumite cazuri.

Am putea astfel să probăm că omul își dă un viitor de îndată ce e vorba să-și realizeze micile lui interese personale, chiar dacă trebuie să-i exploateze pe ceilalți pentru a-și atinge scopul. Legea acționează de altfel în același sens: ea pedepsește mai puțin aspru o crimă impulsivă, spontană, datorată unei emoții vii, decît un asasinat premeditat îndelung. Timpul poate fi deci considerat drept o circumstanță agravantă.

Viitorul apare ca o porțiune de timp indiferentă în sine, către care se orientează omul prudent și circumspect ce vrea să gestioneze viitorul pentru a-și satisface interesele.

Putem cita ca exemple utilitarismul și hedonismul pe care le-am studiat mai înainte.

Viitorul este așadar o condiție necesară, dar nu și suficientă a moralității.

2. În această privință, pare să nu fie o întîmplare că acțiunea datoriei implică viitorul și că el e strîns legat de aceasta. Într-adevăr, viitorul este o vocație, cu alte cuvinte acel ceva către care sîntem chemați. Această însușire de a surveni îi conferă viitorului un caracter particular, în așa fel încît putem spune că amintirea însăși este un aspect al devenirii. Într-adevăr, amintirea este întotdeauna o survenire a unei materii deja vechi.

Acest lucru ne determină să explicăm diferența dintre retrograzi și progresiști.

Un retrograd, un paseist sau un tradiționalist gîndesc materia idealului lor în trecut, pe care îl consideră un model ideal ce trebuie copiat, dar este evident că forma gîndirii lor este nouă și că ea constituie o survenire orientată către viitor.

Cît despre progresist, forma și materia gîndirii sale sînt în întregime orientate către viitor și sînt create simultan.

În această privință, putem spune că totul este la viitor: într-adevăr, imaginația reproductivă a paseiștilor nu e decît un aspect particular al imaginației creatoare a futuriștilor.

Astfel, Michelet a reînviat trecutul[165]. El combină o imaginație reproductivă, care restaurează și recreează imaginile epocilor revolute, cu imaginația sa creatoare[(a)].

Putem spune deci că omul merge întotdeauna înainte (*volens nolens*), chiar și atunci cînd crede că merge înapoi; într-adevăr, pentru a afirma că paseistul este orientat către trecut, iar futuristul către viitor, trebuie să proiectăm timpul în spațiu, căci timpul în sine este o futurizare constantă.

Prin urmare, pentru că sîntem cu toții în mod necesar futuriști și pentru că viitorul e întotdeauna indicat vectorial, putem conchide că acțiunea noastră morală, călăuzită de rațiune, trebuie și ea să se îndrepte constant către înainte. Într-adevăr, e mai bine să privim deschis înaintea noastră pentru ca amintirea să nu frîngă elanul viitorului. Cu alte cuvinte, trebuie să neutralizăm cu ajutorul viitorului contra-impulsul revenirii.

Însăși semnificația datoriei morale este să împărtășească întru totul sensul istoriei, să nu o frîneze prin priviri întoarse spre trecut. Uneori însă e greu de decis dacă o utopie morală e orientată spre viitor sau spre trecut, dacă își ia modelele din trecut sau dacă le creează. Tranzițiile sînt imperceptibile în anumite cazuri.

Astfel, Platon creează un stat ideal și rațional care e *Republica*, un stat în mod hotărît futurist[166], care admite comunitatea bunurilor și a femeilor, care discută despre cea mai bună formă de guvernămînt posibilă. În plus, Platon a vrut să concretizeze acest stat ideal în Sicilia.

Alături de acest Platon progresist există și un Platon conservator, orientat spre tradiții, spre o societate militaristă și aristocratică (admira mult modul de organizare al cetății spartane). În anumite cazuri, el face apel la religia națională și recurge la vechile tradiții ale trecutului.

Aceeași problemă se pune cînd studiem ideile lui Rousseau: acesta e paseist sau futurist? Revoluționarii de la 1789 l-au

---

(a) Jules Michelet, *La Bible de l'humanité*, Complexe, Bruxelles, 1998.

considerat un precursor al Revoluției : *Émile* și *Contractul social* se orientează hotărît către viitor, către noi sisteme de educație și de viață socială. Dar, pe de altă parte, în *Discursuri*, Rousseau face apologia unui paradis pierdut[167], ne propune exemplul unui om anterior civilizației moderne ; exaltă o perioadă ideală anterioară istoriei.

Un al treilea exemplu care dovedește că distincțiile dintre futuriști și paseiști sînt aproape indiscernabile e Tolstoi : el se arată pe de o parte omul timpurilor noi, omul care propovăduiește comunitatea, dar este și apostolul fervent al inocenței originare[168].

Am putea spune în concluzie că viitorul extrem trimite la trecutul extrem și că, invers, trecutul extrem trimite la viitorul extrem. Și am putea chiar decela, în avan-gustul viitorului, în tendința către eshatologie, un arier-gust imperceptibil al trecutului, o nostalgie a timpurilor revolute.

Astfel, în greacă, cuvîntul *pothos* înseamnă „regret", dar, în *Phaidros* al lui Platon, același cuvînt capătă sensul de „dorință". La fel, latinescul *desiderium*, care înseamnă „regret", a dat termenul francez *désir* („dorință").

Orice dorință orientată spre viitor este simultan o dorință de sens contrar. Trecutul este deci un aspect al viitorului.

3. Putem verifica în același fel că prezentul trimite tot la viitor.

Sîntem în general tentați să credem că prezentul este timpul moral prin excelență, căci este timpul acțiunii care se opune reveriei paseiste.

Bergson distingea amintirea, care e o nostalgie romantică a trecutului, de prezent, care e șantierul prozaic al muncii.

Întreaga creație se află în prezent și putem spune că adevărații creatori sînt oamenii care trăiesc în prezent cu epoca lor și care nu se împovărează cu reverii orientate spre trecut.

Dacă opoziția dintre trecut și prezent rămîne valabilă, ne putem întreba dacă se întîmplă la fel și în cazul distincției dintre prezent și viitor. Datoria morală este oare prezentă?

De fapt, cuvîntul „prezent" nu e decît un fel aproximativ de a vorbi. Prezentul realmente prezent nu mai este deja timpul acțiunii ; evenimentele neașteptate pun omul în încurcătură și îl obligă la improvizație.

Adevăratul timp al acțiunii este un prezent întru cîtva viitor, un viitor nemijlocit.

Prezentul nemijlocit, pe care Bergson îl numea „ceea ce se face”[(a)], nu e locul acțiunii morale, care pretinde un minimum de timp pentru a se realiza : ceea ce contează așadar este sosirea clipei pe cale de a surveni[169]. Prezentul punctual este apanajul unei ființe monocelulare, dar omul, care ocupă un anumit volum în timp și în spațiu, privește dincolo de prezentul imediat, speculează dincolo de secunda prezentă. Putem spune că omul nu există decît în măsura în care poate să prevadă și să determine acceptarea viitorului.

În concluzie, orice acțiune morală pretinde pentru a se realiza, pe de o parte, posibilitatea de a reține lecțiile trecutului care constituie experiența și, pe de altă parte, posibilitatea de a prevedea viitorul.

Am văzut că prezentul nu e moral decît cu condiția să fie un viitor proxim.

S-ar putea obiecta cu afirmarea epicuriană a lui *Carpe diem*, care semnifică la prima vedere trăirea plăcerii aduse de clipă, însă de fapt chiar și această formulă implică un anumit interval de timp scurs ; într-adevăr, *dies*, ziua, este un interval temporal care depășește clipa punctuală și, în plus, *carpere*, actul de a culege, cere o anumită sistematizare a timpului : trebuie să prevedem ora și locul în care se va ivi ocazia cea mai favorabilă pentru cules.

La fel, trecutul nu e moral decît în măsura în care este un punct de pornire excepțional pentru viitor. Astfel, remușcarea pe care o încercăm pentru o faptă rea presupune să luăm hotărîri bune pe viitor, altminteri acest sentiment rămîne steril și nu e moral. Remușcarea implică deci o vindecare necesară pentru edificarea unui eu nou.

Practicanții unei religii vorbesc de „acte de penitență” și cred că acestea au o repercusiune asupra viitorului ; or, e vorba aici de fenomene orientate spre trecut și putem conchide că paradisul pierdut e de fapt un paradis care urmează să fie găsit.

(a) *Cf.* Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, trad. rom. de Vasile Sporici, Institutul European, Iași, 1998.

Să examinăm rațiunile filosofice care îndreptățesc afirmația noastră: „Viitorul este timpul moral prin excelență".

E sigur că trecutul și viitorul sînt amîndouă moduri ale neființei, simetrice unul față de celălalt, dar care diferă totuși în privința unui punct esențial: viitorul (sau *nondum*) e „ceea ce nu este încă", în timp ce trecutul (sau *jam non*) e „ceea ce deja nu mai este". *Jam non* nu mai este, dar a fost, posedă deci un caracter de natură definitivă, un caracter iremediabil și pecetluit în privința căruia nu mai putem schimba nimic. Este *fuisse*, a fi fost, sau *fecisse*, a fi făcut. Tot ce putem face este să restabilim evenimentul din trecut în adevărul lui istoric, univoc și lipsit de ambiguitate.

Astfel, în *Etica Nicomahică* Aristotel scria că nu putem face ca bătălia de la Salamina să nu fi avut loc, nici ca atenienii să nu fi fost învingători, dar succesiunea istoriei poate să modifice consecințele acestei victorii[170].

Pare deci să existe, în „această paseitate a trecutului", un nucleu imuabil ce nu constituie materia vieții morale, o masă nedeformabilă asupra căreia omul nu poate acționa.

Nondum, din contra, se opune diametral lui *jam non*. Viitorul este domeniul tuturor posibililor, în care nimic nu este încă jucat și decis. Totul rămîne de făcut (*faciendum*) și totul depinde de voința omenească, totul îl privește pe om. Viitorul se opune așadar lucrului făcut, acelei *res* al cărei aspect este fixat în destin. În timp ce trecutul prin esență contemplativ aparține domeniului adăstării visătoare, domeniului privilegiat și pitoresc al esteticii (ceea ce Bergson numea „amintiri pure"), viitorul apare, dimpotrivă, ca neființă a acțiunii, lipsit de orice calitate pitorească și visătoare, lipsit de parfumuri sau culori.

Să notăm în această privință că utopiștii ne înfățișează întotdeauna viziuni schematice și geometrice ale viitorului, care sînt creații abstracte ale minții. Astfel, *Platonopolis*, orașul ideal pe care Plotin a încercat să-l realizeze în Campania, ar fi fost un oraș geometric, în întregime rațional și fără nici o preocupare pentru pitoresc sau estetică[171].

Toate acestea dovedesc îndeajuns că ceea ce trebuie să facă omul e orientat întotdeauna către înainte și că responsabilitatea este angajată întotdeauna în viitor.

Anumiţi moralişti disting două feluri de responsabilitate: una este consecventă şi priveşte exclusiv actele deja săvîrşite; ea are un caracter social şi juridic; în timp ce cealaltă este antecedentă sau prospectivă şi se referă la viitor, la actele ce urmează să fie săvîrşite; ea desemnează sarcinile care ne incumbă. Doar ea poate fi calificată drept responsabilitate morală.

În acelaşi fel, filosofii disting uneori două moduri ale posibilităţii:

a) o posibilitate retrospectivă, care regretă o decizie luată în trecut: e posibilitatea lui „aş fi putut face altfel".

Astfel, Leibniz susţine că ar fi fost posibile şi alte lumi diferite de a noastră, dar că Dumnezeu le-a trimis în neant creînd lumea în care trăim[172]. La fel, Renouvier s-a amuzat scriind „istoria care n-a avut loc" şi a intitulat-o *Ucronia*[(a)173].

Această posibilitate retroactivă e valabilă din punct de vedere logic, dar e imposibilă în viaţa morală, ea priveşte lumea regretelor zadarnice şi sterile, lumea condiţionalului trecut.

Verlaine scria: „Cît de albastru era cerul şi ce mare speranţa!"[(b)174].

Lumea paseităţii, a preteritului este adesea asociată cu lumea necesităţii, adică cu lumea în care principiul identităţii este aplicat cu toată rigoarea. Astfel, vorbim frecvent de sentimentul „datoriei împlinite", sentiment care e de fapt o monstruozitate contra naturii; o datorie nu e niciodată împlinită, căci definiţia însăşi a datoriei presupune că ea trebuie continuu făcută.

b) Singura posibilitate valabilă în viaţa morală este cea care priveşte viitorul şi e legată de libertate şi de contingenţă.

Trebuie să observăm că marja de libertate se reduce progresiv cu cît înaintăm în vîrstă. Astfel, un tînăr are un trecut foarte mic şi un viitor imens, a realizat puţine lucruri, dar îi

---

(a) Charles Renouvier, *Uchronie*, apărută în 1876 şi reeditată în 1988 la Fayard, Paris. Ucronia este o reformulare utopică a istoriei, aşa cum nu a fost, dar ar fi putut să fie. Termenul a fost creat în 1857 de acest filosof în legătură cu teoria sa ce arăta care ar fi fost structura Europei dacă Napoleon ar fi cîştigat bătălia de la Waterloo.

(b) Acest vers face parte din poemul „Colocviu sentimental", ce se găseşte în culegerea intitulată *Les Fêtes galantes* (în *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1992, p. 121).

rămîne posibilitatea de a realiza încă multe. Dimpotrivă, un bătrîn are în urma lui un trecut foarte bogat, trecut care nu mai este, dar nu are înaintea lui decît un viitor foarte limitat.

În nefiinţa retrospectivă, trebuie să distingem între posibilii revoluţi care nu depindeau de mine (de exemplu, faptul de avea noroc) şi posibilii revoluţi care au depins de mine şi de folosirea libertăţii mele, posibilii asupra cărora aş fi putut acţiona. Mai ales aceştia din urmă suscită cele mai multe regrete, au un arier-gust amar şi chinuitor. Niciodată nu e mai disperat omul decît în momentul în care îşi dă seama că a irosit puterile libertăţii sale.

Avem aşadar în faţa ochilor două nuanţe ale nefiinţei, două forme de inoportunitate:

- prea devreme: este tot nefiinţa, dar speranţa viitorului rămîne intactă;
- prea tîrziu: este de asemenea o formă a nefiinţei, dar nu mai există remedii sau consolare care să fie posibile.

Putem conchide deci din tot ceea ce precedă că retroacţiunea morală este imposibilă şi că orice acţiune se orientează către viitor. Futuriţia (adică înfăptuirea viitorului) este aşadar o vocaţie naturală a omului şi în plus se identifică cu viaţa morală însăşi.

Se poate pune în acest caz întrebarea de ce considerăm înfăptuirea viitorului ca fiind pozitivă, iar privirea întoarsă către trecut ca fiind negativă. În fapt, aceste exprimări nu sînt decît metafore spaţiale; viitorul e ceea ce este înaintea noastră, iar trecutul ceea ce este în urma noastră.

Aşadar, totul se orientează în noi spre înainte, spre viitor. Astfel, în unul dintre eseurile sale intitulate *Propos*, Alain înfăţişează omul moral, acest biped pe care amplasarea ochilor îl obligă să privească înaintea lui, pe care forma mîinilor îl constrînge să apuce cu precădere ceea ce se găseşte în faţa lui[(a)]. Întreaga

(a) Vezi, în *Les Idées et les âges*, capitolul consacrat „fericirii de a dormi"; referire şi la căscatul deja citat (vezi nota 151 de la sfîrşitul volumului). „Chiar dacă am expedia toate grijile, chiar dacă am amîna toate proiectele, rămîne o nelinişte datorată acestei contradicţii terestre sau poveri, care ne apasă permanent. Iată duşmanul nostru de

structură a omului sugerează ideea unui sens natural și moral care merge întotdeauna înainte.

Remarcăm de altfel o stare constantă de tensiune și veghe a omului moral în raport cu viitorul către care este orientat fără încetare. Într-adevăr, întoarcerile în trecut și introspecția nu au loc decît cu intermitențe, la anumite intervale, în timpul reveriilor, de exemplu.

Modurile de a veghea asupra datoriei, ca și împlinirea datoriei, depind deci de exercițiul libertății și de lumea contingenței.

În măsura în care omul e liber, sfera viitorului apare asemenea unui șantier în care se exercită puterile noastre și ne permite diverse opțiuni (*sic vel uter*).

Putem să rezumăm aici opoziția fundamentală dintre trecut și viitor, dintre „ieri" și „mîine".

Trecutul apare ca un peisaj fixat în cele mai mici detalii, pe care îl putem contempla. Singurul mijloc de a acționa asupra trecutului pe care îl are la dispoziție omul este istoria, narațiunea. Doar povestirea poate reînvia destinul, adică ceea ce e revolut și nu mai depinde în nici un fel de voința noastră. Povestirea nu are deci un caracter moral în sensul strict al cuvîntului, căci ea nu influențează și nici nu modifică trecutul; nu poate decît să-l stabilească în autenticitatea lui: istoria este o eliberare simbolică ce nu inventează și nu creează nimic.

Cît privește viitorul, acesta e un șantier în lucru, lipsit de chip și de pitoresc, și depinde în mod stringent de libertatea și voința omului. Viitorul este mai ales un apel, o solicitare adresată voinței.

Observație: trebuie să notăm că oamenii înzestrați cu multă voință dau puțină importanță detaliilor pitorești. Voința este o linie dreaptă, abstractă.

Atitudinea morală este o atitudine esențialmente creatoare și capabilă de invenție, ea influențează viitorul grație puterilor libertății.

---

fiecare clipă, iată gîndul nostru constant. Mi-ar fi de ajuns ca s-o știu să observ această sensibilitate tactilă, atît de remarcabilă sub picioarele bipedului uman" (Alain, *Les Idées et les âges*, ed.cit., p. 11). *Cf.* și ceea ce spune despre „Animalul uman", cartea a IX-a, capitolul 1, *ibidem*.

Există în mod evident și excepții. Astfel, viitorul anterior apare ca un viitor deja trecut. Utopiștii înfățișează viitorul ca și cum acesta ar exista deja; îl sustrag voinței lor și fac din el un obiect de speculație și de contemplare.

Putem conchide deci că examinarea viitorului extrem trimite la examinarea trecutului extrem, în sensul că și unul, și celălalt sînt independente de voință și de acțiune.

Timpul acțiunii prin excelență este așadar dincoace de viitorul extrem și dincolo de trecutul extrem: este viitorul imediat.

Ar trebui să spunem din nou aici ceea ce am explicat deja mai înainte: sensul în care merge viitorul este cel în care se exercită libertatea omului. Această vocație este atît de naturală încît putem considera ideea „datoriei împlinite" drept o monstruozitate. Într-adevăr, această idee asociază două noțiuni foarte diferite: aceea de „datorie", care este prin esență ceva ce trebuie să fie făcut și să vină; și aceea a lucrului împlinit, care e însăși definiția trecutului. Ideea de „datorie împlinită" inspiră cu necesitate sentimente ipocrite.

Totul este deci la viitor cînd e vorba de acțiune.

Să alegem un exemplu care nu ține de morală, dar care dovedește totuși că acțiunea nu poate să fie făcută la trecut. Un pictor istoric își alege subiectul tabloului din trecut, însă reproducerea acestui subiect stă în fața lui, îi incumbă, e așadar la viitor.

Reiese cu claritate că:

– în raport cu psihologul, totul este prezent, chiar și viitorul, chiar și speranța;
– în raport cu omul moral, totul este la viitor, chiar și trecutul, în măsura în care trecutul este o vocație.

Astfel, mulți filosofi acordă o mare importanță fidelității: această virtute pare în întregime orientată spre trecut și se întemeiază pe sentimente retrospective precum amintirea, gratitudinea sau recunoștința.

Dar fidelitatea nu posedă un caracter moral decît în măsura în care este un angajament și o promisiune pentru viitor, în măsura în care omul jură să urmeze o anumită linie de ordine și coerență și să refuze să fie obiectul destinului. Este și ceea ce

implică expresii precum „a rămîne fidel în ciuda..." (unor întîmplări ce ar putea să ne facă să uităm jurămîntul).

Astfel, în *Iubirea și Occidentul*, Denis de Rougemont declară că fidelitatea este o angajare a voinței în acțiunea la viitor și că doar această angajare conferă un sens veritabilei responsabilități omenești[175].

Fidelitatea e așadar afirmarea propriei umanități în cadrul permanenței. Astfel, Orfeu a pierdut-o pe Euridice la întoarcerea din Infern fiindcă a săvîrșit păcatul de a se întoarce pentru a se asigura că îl urmează. Această legendă antică are o semnificație profundă: Orfeu nu știa că Euridice, adică viața sa viitoare, se afla înainte, și nu în urma lui.

Reversul viitorului – căci există unul în mod evident – este caracterul său prozaic, prea puțin pitoresc și prea puțin trăit, în sensul în care a trăi înseamnă a ne impregna. Viitorul moral nu comportă lentoare, reverie, nu e timpul mișcărilor încete și nostalgice în care putem prefira amintiri și reminiscențe. Într-adevăr, viitorul este realizarea unui scop, a unui țel grație voinței. Putem spune astfel că tinerețea e teoretic mai puțin nostalgică decît bătrînețea, căci ea are înainte un lung viitor de acte.

Prin urmare, viitorul, chiar și nonetic, ar fi totuși mai moral decît neființa trecutului. Dar dacă putem spune că viitorul este timpul natural al voinței și al acțiunii, în schimb afirmația inversă nu este întotdeauna adevărată: nu tot ceea ce e viitor e neapărat moral.

Există un curs natural al timpului care face ca viitorul să se prezentifice în mod automat, care face adică să vină întotdeauna un timp cînd „mîine" devine „astăzi" și cînd „astăzi" devine „ieri". Această prezentificare a viitorului se produce orice am face, indiferent că vrem sau nu. În acest sens, omul devine un martor pasiv al curgerii timpului. Există deci două moduri de a ne comporta:

- sau să lăsăm timpul să vină spre noi într-o atitudine pasivă și contemplativă;
- sau să ajutăm timpul și să mergem în întîmpinarea lui prin actul moral. Este evident că omul nu poate să accelereze scurgerea timpului, căci timpul nu poate fi comprimat, dar are puterea și libertatea de a schimba înfățișarea viitorului grație voinței sale.

Viitorul așteptării și al expectativei este așadar mult diferit de viitorul moral; așteptarea este o atitudine de resemnare, iar aceasta nu e o virtute morală decît în măsura în care e erijată în înțelepciune.

Astfel, stoicii socoteau resemnarea o dovadă de înțelepciune morală. Ar putea să ne mire faptul că această filosofie asociază două noțiuni contradictorii: cea a unui destin inexorabil și inflexibil și cea a unei tensiuni a voinței care poate acționa asupra a ceea ce depinde de om.

De fapt, resemnarea conciliază aceste două noțiuni, ea arată că nu trebuie să ne lăsăm purtați de destin, ci că, în măsura în care acceptăm destinul (anticii vorbeau de *amor fati*) și consimțim liber la acesta, facem un act de cooperare și de participare la destinul nostru. Resemnarea înțeleasă în acest sens capătă un caracter moral.

Acest exemplu dovedește că o colaborare a omului implică atitudini străine acțiunii, care totuși pot să devină un punct de pornire pentru o acțiune morală.

Așteptarea viitorului este o atitudine foarte asemănătoare cu contemplarea statică a trecutului. Atitudinea omului care contemplă trecutul și cea a omului care așteaptă desfășurarea viitorului sînt foarte apropiate una de cealaltă.

În această privință, putem aduce aici o ilustrare a ceea ce s-a spus. Trecutul poate fi comparat cu o frescă pictată pe un perete și pe care e de ajuns să o privești. Viitorul este asemănător filmului care rulează într-o sală întunecată: spectatorul privește pasiv imaginile, dar înlănțuirea acțiunii rămîne imprevizibilă.

În măsura în care omul adoptă o atitudine contemplativă față de viitor, el își abandonează puterile și își lasă libertatea nefolosită. Această atitudine conduce la chietismul futurist al fataliștilor care exclamă: „Așa a fost scris!". Chietistul este în esență amoral, căci renunță la puterea de a influența și de a modifica viitorul; renunță să acționeze, să lupte împotriva destinului și se resemnează dinainte.

În realitate, așteptarea pură e rarisimă. Orice așteptare comportă în general o tensiune pe cale de a se naște: omul așteaptă întotdeauna „ceva" și așteptarea poate redobîndi astfel un caracter moral atunci cînd implică o colaborare a omului cu timpul.

Putem spune chiar că timpul așteaptă el însuși o conlucrare la lucrarea lui și că nu lucrează decît pentru cei care vor să-l ajute.

Astfel, viitorul brut și nedeterminat nu prezintă nici un interes pentru om. Moartea apare pentru el ca un viitor dintre cele mai îndepărtate. Tot ceea ce contează este să cunoască data morții sale și modul în care va muri. Omul e neputincios în ceea ce privește faptul morții înseși, cotitatea destinului, dar are puterea de a modifica, de a amîna data morții sale, de exemplu. Anticii spuneau: „*Mors certa, hora incerta*”[176].

Putem stabili deci în cadrul timpului o distincție între un element dur, care nu poate fi comprimat și care e constituit de temporalitatea timpului, și elementele periferice asupra cărora puterile omenești au o influență.

Așadar, în așteptare apare un element de deschidere, o „lucarnă” pe unde intră lumina speranței. E motivul pentru care așteptarea este legată mai ales de religii și este valorizată de credincios. Așteptarea îmbracă în anumite cazuri un stil religios atît de sublim încît credinciosul ajunge să uite de obiectul așteptării sale și să-i prefere așteptarea însăși. Astfel, pentru creștin, întreaga viață pămîntească reprezintă așteptarea lumii de dincolo, a paradisului.

În cadrul așteptării, omul are o atitudine similară cu cea pe care o are în cazul absenței: această atitudine se caracterizează printr-o stare de tensiune indirectă, intermediară între tensiunea veritabilă și destinderea creștinului pe care timpul și spațiul îl separă de idealul său. Teologii din Evul Mediu au supranumit această stare *langor*.

Știm acum că așteptarea e morală în măsura în care comportă o urmă de speranță. Aceasta implică simultan tensiunea voinței și acea stare de *langor*, implică o cooperare pe cale de a se naște a omului cu destinul său, implică un angajament față de viitor, o orientare dată vieții.

„Speranță” e cuvîntul pe care și-l dispută toate filosofiile, toate religiile și toate partidele politice, căci ea constituie singura atitudine posibilă în care omul nu este încă un agent, dar începe să coopereze cu timpul.

Putem spune că așteptarea patetizează durata timpului și îi conferă un caracter pasional, precum și că e punctată de sărbători

sau de rituri. Acestea au un caracter intranzitiv, sînt acțiuni simbolice și eliptice care dau mărturie despre iradierea valorilor. Așteptarea difuzează așadar valoarea avută în vedere prin actele ceremoniale, iar acestea, printr-o iradiere secundară, devin ele înseși obiectul așteptării.

În concluzie, putem spune că valoarea iradiază în durată și că ea sanctifică așteptarea, care devine o mișcare perpetuă.

Trecerea de la așteptare la datorie:

Datoria e o atitudine propriu-zis morală, ea constituie domeniul în care omul modifică cursul lucrurilor printr-o acțiune eficace. Putem atribui datoriei o sarcină determinată și rațională ce constă în a aduce coerență în haosul nostru interior, în a stiliza lumea instinctelor, a pasiunilor și a apetiturilor.

Datoria își propune deci să modifice naturalitatea omului, dar vrea să joace și un rol social: își propune să sporească fericirea oamenilor, de exemplu.

Totuși, în ciuda rolului său social, datoria nu ajunge niciodată la opere palpabile, la forme noi și stabile: ea trebuie să fie în permanență luată de la capăt și repusă în discuție.

Putem avea deci două concepții diferite asupra datoriei:

- una se întemeiază pe un punct de vedere exterior și fizic și consideră datoria o ameliorare a datului și a naturalității; din acest punct de vedere, „ce e făcut e bun făcut";
- cealaltă concepție se bazează pe o perspectivă interioară și morală și admite că datoria trebuie refăcută la nesfîrșit, că „ce e făcut rămîne perpetuu de refăcut".

Datoria (*devoir*) este prin definiție la viitor, iar „a trebui" (*devoir*) e utilizat ca auxiliar al viitorului în multe cazuri. Exemplu: „Trebuie să plec" este un viitor eminamente moral care depinde de voința omului.

În rezumat: am parcurs o eșalonare a semnificațiilor pornind de la viitorul pasiv, contemplativ, pînă la viitorul neelaborat ce depinde de noi. Între cele două se situează un viitor intermediar, cel al proiectelor vagi, care implică simultan o futuriție automată și un minimum de eforturi și osteneli, la jumătatea drumului

între *facturum est*, ceea ce e pe punctul de a se face, și *faciendum est*, ceea ce trebuie făcut pe plan moral.

Viitorul datoriei apare ca o sarcină ce depinde de libertate și implică responsabilitatea mea. Regăsim aici toate principiile morale necesare oricărei acțiuni morale: datoria, libertatea și responsabilitatea.

Datoria deontologiei, a acelui „trebuie" aristotelic, se opune datoriei pure și simple a lui Kant; ea se aplică îndatoririlor concrete pe care stoicii le-au definit prin termenul *officia* și ne învață ce trebuie să facem în cutare situație, în cutare exercițiu al profesiunii. Sarcina moraliștilor este să regăsească „datoria" îndărătul tuturor micilor îndatoriri.

Astfel, deontologia medicală ridică probleme deopotrivă tehnice și medicale; ea pune „problema" eutanasiei sau încearcă să afle în ce măsură un medic trebuie să-i spună adevărul unui bolnav.

Datoria nu se reduce la obligație, ci se distinge de aceasta prin mici nuanțe. Obligația nu pune accentul pe lucrul ce trebuie făcut, ci insistă mai ales asupra legăturilor ce limitează libertatea. Dimpotrivă, datoria pune întregul accent pe ceea ce trebuie făcut.

În plus, etimologic, datoria (*devoir*, *debeo*) implică o ipotecă pe care celălalt o instituie asupra mea însumi. Forma originară a datoriei ar fi așadar datoria pe care trebuie să o dea debitorul. E ceea ce au spus filosofi ca Nietzsche sau Simmel[177].

În această privință, nuanța temporală devine secundară și tinde să dispară; trebuie acum să determinăm viitorul ținînd cont de alți factori decît temporalitatea.

Înainte de orice, trebuie să distingem viitorul obligației pure de viitorul optativului dorințelor.

Am definit negativ datoria spunînd ce nu era ea. Se cuvine să facem o remarcă aici. Mai ales naturalismul de la sfîrșitul secolului al XIX-lea a încercat să deducă datoria morală din datoria socială. E ușor de constatat însă că datoria socială nu are neapărat un caracter moral.

Pe de altă parte, dacă datoria morală poate fi considerată drept o datorie socială, ea nu comportă totuși nici debitor, nici creditor. Se vorbește adesea de „ceea ce datorăm lui Dumnezeu" sau de „datorie plătită față de societate", dar nu sînt decît metafore fără conținut filosofic.

Ducînd această idee la limită, am putea pretinde că ideea de datorie morală evocă chiar inversul noțiunii de datorie socială. Într-adevăr, datoria socială mă privește, devin obligat față de un creditor care are avantaj asupra mea. Putem deduce deci de aici că debitorul e în situație de inferioritate.

Pe de altă parte, datoria morală implică puterea, căci implică și voința. Există o legătură între aceste concepte diferite, care evocă toate ideea unei superiorități a eului asupra lucrurilor.

Ne rămîne să caracterizăm aspectul pozitiv al datoriei. Se impune o distincție preliminară între „ceea ce urmează să vină", adică ceea ce se va produce în mod spontan, și „ceea ce trebuie făcut", adică ceea ce depinde de voința și de libertatea mea.

Definiții ale datoriei:

1. Distincție între nucleul și materia datoriei.

Esențialul este efortul nostru: el constituie un interval dens și anevoios care ne separă de viitor.

Fără nici o îndoială, conceptul de datorie este inseparabil de efort și de neliniște. Operația temporală a viitorului pretinde cooperarea umană, pretinde să-i conferim o anumită eficacitate umană.

Pare oportun să reamintim aici o distincție care a fost deja stabilită între:

a) pe de o parte, temporalitatea timpului, care nu posedă caracter moral și nu depinde de noi; este elementul destinal și aducător de resemnare al timpului; într-adevăr, este singurul element pe care nu putem să-l modificăm și cu care trebuie să ne resemnăm;
b) și, pe de altă parte, diferitele moduri de a fi ale timpului, care depind de voința omenească.

Astfel, trebuie să ne resemnăm cu faptul că sîntem muritori, dar nu și cu moartea.

La fel, am putea distinge între doloritate și durere. Nici o lege divină sau omenească nu poate interzice libertatea de a gestiona durerea. Toți oamenii știu că trebuie să sufere în timpul vieții,

dar nu sînt constrînşi să se resemneze în faţa unei maladii particulare.

Prin urmare, ca şi în cazul timpului, putem distinge în cadrul datoriei un nucleu care se sustrage puterii mele şi nişte circumstanţe ce depind de voinţa mea.

2. Prezentificarea viitorului nu este niciodată o necesitate absolută.

Putem spune că datoria nu este morală decît în măsura în care nu este o constrîngere fizică, în care este o „necesitate facultativă". Trebuie să justificăm apropierea acestor doi termeni care se exclud reciproc la prima vedere.

Dacă suprimăm libertatea şi caracterul facultativ, datoria devine o constrîngere şi încetează să mai fie morală. Dar, pe de altă parte, sarcina morală implică un minimum de necesitate; într-adevăr, dacă totul este permis, nimic nu este permis. Într-o libertate nedeterminată şi universală, toate puterile noastre se dizolvă şi nu duc la nimic. La fel, Nietzsche definea poezia ca pe „un dans în lanţuri"[(a)][178].

Astfel, în cazul datoriei morale, libertatea devine posibilă graţie determinării: aceasta elimină pericolul nedeterminatului, care se exprimă prin intermediul noţiunilor foarte vagi de exigenţă morală şi de imperativitate. De altfel, toţi filosofii îşi reprezintă obligaţia morală ca pe un amestec de libertate şi necesitate.

Leibniz îşi justifica moral teologia bazîndu-se pe două postulate[179]:

a) El decide mai întîi că existenţa este preferabilă inexistenţei. Rezultă că Dumnezeu trebuie neapărat să creeze un univers. Trebuie să notăm că judecata de valoare care afirmă preferabilitatea existenţei în raport cu inexistenţa este independentă şi anterioară ideii de Dumnezeu.

(a) *Călătorul şi umbra sa: omenesc, prea omenesc*, trad. rom. de Otilia-Ioana Petre, Antet, Bucureşti, 1996, p. 77. „A dansa în lanţuri" (aforismul 140), ne mai spune Nietzsche, e mai frumos decît a dansa într-o ţinută uşoară, aproape dezbrăcat, fiindcă mişcarea e complicată de obstacol.

b) Hotărînd să creeze o lume, Dumnezeu alege să o creeze pe a noastră, care e cea mai bună din punct de vedere moral.

3. „Lucrul" pe care datoria are ca sarcină să-l modifice nu este totuși un obiect ce trebuie confecționat sau fabricat.

E locul să amintim aici că verbul „a face" are două sensuri foarte diferite:

- unul, *poiein*, are sensul de a face manual un obiect; este sensul tehnic al verbului;
- celălalt, *prattein*, are sensul de a acționa; acțiunea este comandată de datorie.

Acest lucru ne face să distingem două optici:

- cea a omului care acționează și care vrea să obțină un rezultat;
- și cea a martorului, a filosofului care observă și pentru care rezultatul nu e decît secundar.

Aceste trei caracteristici dovedesc deja că viitorul moral este timpul cel mai îndepărtat de trecut; el nu se face singur, ci le incumbă voinței și libertății omului. Putem spune deci că viitorul este timpul prin excelență al anti-lucrului, anti-*res*.

4. Lucrul care trebuie făcut, obiectul sarcinii mele este o exigență determinată, chiar dacă impalpabilă și pneumatică.

Această exigență are un nume: cel de „fericire a celuilalt".

Fericirea celuilalt nu e un articol de confecție, un *poiema*, ci e condiționată de iubirea ce unește prima persoană cu a doua.

Vom explica așadar schema relațiilor dintre datorie și obiectul ce trebuie făcut, adică fericirea celuilalt. În ce privește legătura dintre datorie și fericirea celuilalt, ea e iubirea.

Iubirea vrea fericirea celei de-a doua persoane. Nu există deci antinomie între morala datoriei și morala iubirii, deși Bergson credea că se opune lui Kant în cartea sa despre morala iubirii.

Avem mereu datoria de a trăi pentru celălalt, chiar și atunci cînd nu-l iubim; e sigur însă că iubirea ușurează mult această datorie. În mod evident, se poate răspunde că datoria nu-și dobîndește sensul veritabil decît în primul caz și că iubirea face

ca exigența să fie inutilă, iar ajutorul moral – spontan. Iubirea inspiră idei, ea ne face să găsim spontan în noi plăcerile pe care i le putem face celuilalt. Se spune în general că datoria este substitutul iubirii în cazurile în care inima rămîne mută, în care iubirea tace.

Invers, iubirea nu e doar inspiratoarea datoriilor, ci, în plus, le clarifică, le înviorează și le multiplică.

Fericirea celuilalt își dobîndește astfel adevărata obiectivitate și este proba sincerității iubirii.

Iată așadar explicate raporturile dintre datorie, iubire și fericirea celuilalt; în această privință, pare că datoria este deopotrivă proiectată în viitorul celuilalt și resimțită ca o exigență trăită de către subiectul care iubește.

Cel care vrea fericirea celuilalt o vrea într-un viitor cît mai apropiat cu putință și chiar pe loc. Cel care spune că vrea fericirea celuilalt într-un viitor îndepărtat, cu o amînare inutilă, nu dorește în realitate cîtuși de puțin această fericire.

Pentru a completa această optică, trebuie să facem apel la ideea inversă, adică la ideea că acest viitor nu e moral decît în măsura în care rămîne veșnic viitor. Așadar, viitorul pe care îl vreau imediat nu e de fapt niciodată atins. Fericirea celuilalt nu e niciodată realizată, căci pentru cel ce iubește ființa iubită nu e niciodată îndeajuns de fericită.

Cel care crede că a făcut suficiente eforturi pentru fericirea celuilalt și că e timpul să se gîndească la propria fericire e în realitate un ipocrit care nu a dorit niciodată cu adevărat fericirea celuilalt.

Fericirea celuilalt ne apare așadar ca o plantă fragilă expusă la mii de pericole, care depinde de vulnerabilitatea ființei iubite sau de neglijarea ei și care necesită precauții infinite.

Viitorul moral este întotdeauna foarte departe de noi și cu cît credem că ne apropiem mai mult de el, cu atît se îndepărtează mai mult.

În această privință, toate progresele tind să se anuleze, ceea ce conferă un aspect particular datoriei morale.

Dacă majoritatea oamenilor admit un progres moral, stoicii întrevăzuseră totuși o parte din adevăr și afirmau că progresul, *prokope*, nu are nici un sens în morală: e evident că această aserțiune îi indigna mai ales pe filosofii Greciei, țară a pedagogiei

prin excelență. Deja pentru Platon virtutea nu se învăța, ea era un dar al zeilor.

Cei ce cred în perfecționarea morală apreciază că ceea ce rămîne de făcut indică o marjă, un decalaj între opera totală și opera deja săvîrșită.

Dar e sigur că ideea de datorie o exclude pe cea de *quantum* temporal, în așa fel încît ceea ce e făcut rămîne de făcut.

Această propoziție contrazice principiul identității, dar caracterizează în mod esențial noțiunea de datorie morală : ceea ce e făcut se desface instantaneu din cauza unei lipse de energie sau a unei insuficiențe a voinței. Trebuie deci să renunțăm la ideea scalară, la ideea de eșalonare a progresului moral.

Schopenhauer a tratat mitul lui Sisif[180] din aceeași perspectivă : a făcut din Sisif un simbol al trudei ocnașului pe care îl bîntuie obsesia luării permanente de la capăt a sarcinii sale. Această obsesie ține mai ales de dogmatismul nostru și de insuficiența iubirii noastre.

La fel, Spencer, filosof de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, afirma că va veni o zi în care oamenii își vor fi împlinit toate datoriile[(a)181]. E aici un mod naiv și absurd de a asimila sarcina omului cu actualizarea posibililor.

Trebuie așadar să precizăm că doar cei pentru care iubirea este o corvoadă deplîng faptul că sarcina lor morală se distruge treptat. Însă cei care îl iubesc cu adevărat pe celălalt încearcă sentimentul unei reînnoiri permanente, al unei sarcini infinite și inepuizabile care iradiază perpetuu.

Toate acestea dovedesc îndeajuns că viitorul nu are o înfățișare determinată deoarece depinde în mod esențial de voința și de libertatea omenească. Viitorul constă într-o cale, într-o „metodă", e drumul cel mai drept ce conduce la țelul pe care ni l-am ales. Așa se explică faptul că viitorul are un caracter serios, auster, lipsit de pitoresc și că se întemeiază pe selectarea celor mai prompte și mai apte mijloace pentru atingerea țelului.

(a) Herbert Spencer, promotorul principal, alături de Darwin, al doctrinei evoluționismului. În *Education : Intellectual, Moral, and Physical*, D. Appleton, New York, 1861, *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green and Longmans, Londra, 1885, și *The Principles of Ethics*, Norgate, Londra, 1892.

Înainte de a abandona problema datoriei, vom face o ultimă distincţie ce stabileşte raporturile dintre „a trebui”, „a avea” şi „a fi”.

„A trebui” (datoria) se opune deopotrivă lui „a avea” (adică posesiei) şi fiinţei aproblematice.

a) Datoria este diferită de fiinţă. Într-adevăr, fiinţa se caracterizează printr-o absenţă a oricărei probleme, ea e soarta tuturor creaturilor, conştiente sau nu. Dimpotrivă, datoria face apel la un anumit vid ce desparte omul de viitor, aşa cum am văzut mai înainte.
b) Datoria este de asemenea diferită de posesie. Într-un sens, „a trebui” şi „a avea” se opun lui „a fi”, căci ambele implică o distanţă. Dar această distanţă variază între posesie şi datorie:
   - posesia implică o distanţă între mine şi ceilalţi, între proprietar şi lucrurile posedate; e vorba de o distanţă în esenţă spaţială şi legată de *res*, în particular de bogăţii;
   - dimpotrivă, datoria implică o distanţă temporală între mine şi sarcina care îmi incumbă şi pe care trebuie să o îndeplinesc prin intermediul unor eforturi şi încercări variate.

Omul datoriei este contrariul unui proprietar, el nu posedă nimic, căci nu poate face nici o capitalizare cu ajutorul timpului. Noţiunea de om al datoriei apare deci ca o idee prea puţin atrăgătoare, posomorîtă chiar şi cu necesitate opusă lucrului material.

În ultimă analiză, pare că datoria se naşte dintr-un sentiment de insuficienţă, de insatisfacţie şi că ea cheamă dorinţa unui alt ordin, a unei promovări.

Ea implică învăţarea altruismului şi transformarea oamenilor. Viitorul datoriei nu este o putere nedeterminată şi indiferentă – într-adevăr, aceasta din urmă ar ţine de un viitor oarecare arbitrar şi fortuit –, ci ascultă de presiuni interioare şi morale.

În această perspectivă, putem spune că datoria acordă din nou un sens valorilor. Într-adevăr, sarcinile ni se prezintă într-o anumită ordine a urgenţei, ceea ce pare să reconstituie o ordine printre valori.

Stoicii afirmau egalitatea tuturor îndatoririlor, dar pot apărea situaţii în care omul se vede pus în faţa mai multor îndatoriri,

uneori chiar contradictorii, ce trebuie îndeplinite. În aceste cazuri de conştiinţă, omul acordă preferinţă anumitor valori bazîndu-se pe succesiunea ordinală.

Astfel, credincioşii afirmă că slujirea lui Dumnezeu trebuie să aibă întîietate faţă de toate celelalte îndatoriri ale lor. Aşadar, ei stabilesc totodată o ordine a urgenţei între diferite valori. Prin urmare, anterioritatea cronologică devine un semn al superiorităţii axiologice.

În rezumat: am arătat raporturile care există între datorie şi lucrurile ce trebuie făcute (adică fericirea celuilalt) şi am dovedit că aceste două noţiuni sînt unite de iubire.

În plus, am stabilit o ordine a preferinţei printre îndatoriri, ordine care acordă o anumită importanţă valorilor, în măsura în care acestea sînt legate de probleme de anterioritate cronologică.

Am văzut că viitorul lui „a trebui să facem" este un viitor foarte îndepărtat, himeric şi care, deşi depinde de libertatea noastră, poate totuşi foarte bine să nu vină niciodată.

În al doilea rînd, vom vorbi despre viitorul intenţional, care este mai apropiat şi iminent. Intenţia vizează lucrul care e pe punctul de a se face şi depinde nemijlocit de libertatea omului.

Tot dincoace, există prezentul însuşi care indică faptul că lucrul este pe cale de a se face şi care reclamă improvizaţie din partea omului ce se află în mijlocul acţiunii.

În urma noastră există trecutul, *res facta* care nu mai are nici o valoare morală, care nu mai este decît un spectacol ce trebuie contemplat şi asupra căreia nu mai putem acţiona.

În această privinţă, e interesant să studiem evoluţia operei lui Henri Bergson (1859-1941)[182].

În prima sa lucrare, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*[(a)], apărută în 1888, Bergson vrea să surprindă „ceea ce se face", lucrul pe cale de a se naşte. El face dovada unei curiozităţi estetice şi psihologice în ceea ce priveşte emergenţa, apariţia,

(a) Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei* (1888), Institutul European, Iaşi, 1992. Vezi şi nota 169 de la sfîrşitul volumului.

dar această curiozitate nu se află în slujba acțiunii, a *praxis*-ului, care necesită un minimum de recul intențional. Obiectivul acestei filosofii în prima ei fază este să repună omul în plenitudinea concretului fără să-i lase timpul să acționeze.

A doua carte, *Materie și memorie*[(a)], apărută în 1896, îi aprofundează gîndirea în același sens: trecutul devine un timp privilegiat; întreaga spiritualitate rezidă în trecut, în memorie, în amintirea pură, iar acțiunea e neglijată, e considerată ceva ce abate omul de la viața sa interioară.

În ultima sa carte, *Cele două surse ale moralei și ale religiei*[(b)], apărută în 1932, Bergson începe să ia în considerare un viitor eshatologic, e atent la vocile cele mai îndepărtate ale viitorului și ajunge astfel să elaboreze propria morală a inspirației.

Această evoluție pe care tocmai am caracterizat-o este instructivă, căci ea recapitulează convertirea psihologicului la moral.

În prelegerile precedente am studiat zona viitorului îndepărtat și himeric; acum, scopul nostru va fi studierea intenției, adică a viitorului celui mai apropiat posibil.

Putem spune că intenția este faptul moral prin excelență, ea constituie o zonă dificil de determinat cu precizie, dar care e intermediară între, pe de o parte, prezentul în care omul nu are optică, în care singura problemă ce se pune este conservarea imediată a individului și, pe de altă parte, viitorul îndepărtat în care toate opticile sînt posibile.

Omul care e conștient de timp și de sarcinile sale devine astfel martorul și teoreticianul propriilor acțiuni: putem spune că el este simultan înăuntrul și în afara acțiunii, că este simultan judecător și parte implicată.

În măsura în care omul este exterior sarcinilor sale și în care este capabil să le ierarhizeze, rezultă o ordine a urgenței în cadrul îndatoririlor. Știm că în principiu orice sarcină este urgentă (e ceea ce afirmau mai ales stoicii), dar e cert că, de fapt, anumite sarcini sînt mai urgente decît altele. Astfel, a salva pe cineva de la înec ne apare ca o sarcină mai urgentă decît a lucra pentru fericirea umanității.

(a) Henri Bergson, *Materie și memorie* (1896), Polirom, Iași, 1996.
(b) Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei* (1932), Institutul European, Iași, 1992.

Omul rezonabil care își eșalonează actele în timp își atinge scopurile grație mijloacelor. Putem spune că omul are un comerț cotidian cu mijloacele, dar nu și cu scopul, căci medierea impune o eșalonare discursivă a acțiunii zilnice.

Din acest punct de vedere, trebuie să distingem între cronologie și axiologie; într-adevăr, din punct de vedere cronologic omul vrea mai întîi mijloacele și, în al doilea rînd, scopul, în timp ce din punct de vedere axiologic scopul este voit nemijlocit, iar mijloacele, în subsidiar. Urgența morală îngăduie așadar o anumită listă de așteptare.

Nu e mai puțin adevărat că obiectul moral prin excelență rămîne proximitatea viitorului.

Astfel, Epictet a scris un *Enchiridion* sau *Manual* de maxime. Acest breviar laic desemnează viitorul imediat și este scris pentru înțelept, pentru omul de acțiune care poate să dispună de el în situații urgente, de exemplu în cazul conflictelor dintre diferite îndatoriri.

Epictet propune exemplul următor: un tiran dă un ordin; trebuie să-l executăm sau nu, cu alte cuvinte trebuie să alegem între viață și onoare? Evident, Epictet răspunde – în descendența filosofilor stoici – că trebuie să alegem onoarea, deci să murim.

Prin urmare, pentru a defini viitorul intențional trebuie să alăturăm două idei în aparență contradictorii, dar care, de fapt, se completează una pe cealaltă.

Viitorul intențional este un viitor în slujba omului rezonabil care temporizează, care „profită de timp", care dispune judicios de răgazul ce îi este acordat. Într-adevăr, timpul este un mediu care se supune perfect omului, un mediu care oferă maximul de latitudine posibil exercițiului libertății umane.

Astfel, Baltasar Gracián, de care am vorbit deja, face considerații interesante asupra a ceea ce el numește *Mora*, adică răgaz, putință de amînare prospectivă care îi permite omului să născocească stratageme[(a)183]. E sigur că Baltasar Gracián îl citise pe Machiavelli, care, în zorii Renașterii, a dezvoltat „puterea de

(a) *El Discreto* al lui Baltasar Gracián evocă temporizarea în capitolul privitor la „Omul care știe să aștepte".

mașinație”, suma stratagemelor ce perfecționează întreprinderile omenești îndepărtînd de acestea orice pericol imediat.

Pe de altă parte, acest răgaz, această prudență strategică necesară omului chibzuit sînt totuși în serviciul unei intenții și al unei voințe pasionate. Într-adevăr, dacă omul are o intenție sinceră și reală, el vrea în mod evident o amînare minimă, vrea scopul cît mai repede cu putință comprimînd la maximum timpul.

Cele două idei de mai sus ne dau împreună sentimentul că omul se pregătește pentru lucruri importante pentru care durata timpului nu poate fi de ajuns: omul trebuie să fie pregătit să profite de ocazie.

Astfel, Evanghelia ne învață că trebuie „să fim pregătiți să murim”[(a)184]. Or, noi nu știm data morții noastre, prin urmare vigilența noastră trebuie să fie îndreptată către întreaga existență, cu alte cuvinte nu trebuie să fim la remorca circumstanțelor, ci trebuie să le prevenim, să le precedăm.

Intenția privește întotdeauna un fapt determinat, în opoziție cu viitorul îndepărtat nedeterminat.

Putem să stabilim deci schema legăturilor dintre, pe de o parte, urgență și determinarea precisă, autenticitatea intenției fiind dovedită de proximitatea acțiunii; și, pe de altă parte, dintre viitorul îndepărtat și nedeterminarea generică și incertă.

Trecînd de la noțiunea de datorie la cea de intenție, am trecut de la viitorul îndepărtat la viitorul apropiat, dar în plus descoperim cu claritate noțiunea de dorință, noțiunea lui „am chef să”, care nu apare decît în planul al doilea în morala datoriei.

În cazul moralei datoriei primează obligația, în așa măsură încît însăși dorința de a face binele e rău văzută de Kant, de exemplu; dimpotrivă, în cazul intenției obligația devine secundară, iar în prim-plan trec elanul inimii, spontaneitatea afectivă. Intenția nu privește așadar prezentul, ci implică o organizare morală și o amenajare temporală aflate dincolo de prezentul născut mort.

(a) „Și [Iisus] zicea către toți: Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie; căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine-și va pierde sufletul pentru Mine, acela îl va mîntui” (Luca 9,23-24).

Putem spune în concluzie că intenția are o natură proiectivă.

Între viitorul apropiat și mine pot să se interpună pericole sau amenințări la adresa securității mele; în acest moment, e necesară o virtute particulară pentru a înfrunta viitorul apropiat, iar această virtute este curajul.

Legăturile dintre curaj și intenție sînt destul de subtile, dar putem spune de la bun început că ambele sînt legate de un viitor apropiat. Într-adevăr, la fel cum intenția nu vizează anul 2050, ci clipa care vine, tot astfel adevăratul curaj nu constă în a despica firul în patru în privința primejdiile viitoare, ci în a înfrunta pericolele prezente.

Omul nu tinde decît spre timpul viitor. Tensiunea implică o posibilitate pe cale de a se realiza, cu alte cuvinte constituie condiția omului în raport cu „nu încă", și nu în raport cu „deja nu mai". Într-adevăr, trecutul implică o stare de destindere, de reverie relaxată; este timpul obscurului, al perimatului, învăluit într-o atmosferă melancolică.

Chiar și în cazurile în care omul tinde spre trecut, asemenea unui retrograd sau unui paseist, de exemplu, și în care propovăduiește întoarcerea la un ev mediu, el tinde tot spre viitor: într-adevăr, pentru el trecutul a devenit un obiectiv ce trebuie realizat în viitor.

Domeniul intenției este mai degrabă urgența decît iminența. Ce diferență există între aceste două noțiuni?

Urgența este o atitudine morală, activă, virilă, ce implică un viitor la care participăm. Iminența implică o atitudine la fel de tensionată, dar tensionată în mod pasiv: omul așteaptă ceea ce urmează să vină. În realitate, adesea e dificil să stabilim o distincție netă între aceste două noțiuni, căci pînă și în cazul iminenței putem regăsi o tensiune secretă a organelor corpului care intră într-o stare de urgență.

Tensiunea comportă mai multe grade:

Gradul cel mai relaxat este așteptarea, adică atitudinea cea mai asemănătoare cu contemplarea paseistă. Așteptarea constă în a lăsa dezvoltarea viitorului să se desfășoare într-o perspectivă pasivă, în care singura virtute cerută e răbdarea. Trebuie să notăm în această privință că toate religiile dramatizează așteptarea și îi conferă un caracter pasional, mai ales așteptarea sfîrșitului veacurilor și a venirii lumii cerești.

Al doilea grad este speranța, care indică o conlucrare pe cale de a se naște a omului cu temporalitatea. Entuziasmul și elanul inimii sînt necesare pentru a coopera activ cu destinul.

Dincolo de gradele precedente, trebuie să sesizăm raporturile dintre intenție și atenție. Gradul tonusului este mai penetrant și mai dinamic în cazul intenției decît în cel al atenției. Intenția nu mai constă într-o supraveghere a evenimentelor, ci într-o inițiativă în raport cu lumea exterioară. Omul intențional este orientat către exterior și primește de acolo mesaje.

Evident, există fenomene de osmoză între aceste grade diferite ale tensiunii și vom încerca să le discernem.

Ceea ce distinge intenția e faptul că posedă un suflet, o intimitate a interiorității care se situează întotdeauna „dincolo", la infinit, și din această pricină nu putem să o sesizăm decît cu dificultate.

Intenția merge întotdeauna înainte, iar ceea ce numim pesimism, optimism, filantropism sau mizantropism nu sînt de fapt decît stații ale intenției.

Trebuie totuși să notăm că interioritatea intenției nu este fixată odată pentru totdeauna: ea nu are un caracter simplu, univoc, ci are un sens dinamic și infinitist.

La fel cum voliția este sufletul voinței, intenția este sufletul deciziei.

Decizia însăși este întotdeauna la prezent; indiferent că precedă sau urmează deliberării, ea reprezintă timpul prezent prin excelență: tranșează și îngrădește arbitrar ezitarea fără să putem distinge falia, vidul viitorului pe punctul de a surveni.

Putem să conchidem deci că viitorul este sufletul intențional, interioritatea timpului prezent.

Să examinăm acum legăturile ce unesc intenția cu iubirea.

Intenția vizează, așa cum am spus, un viitor imediat, iar acesta e viitorul lui „tu", al persoanei a doua din iubire, care e piatra de încercare pentru a proba autenticitatea intențiilor.

Această persoană a doua nu e o persoană abstractă (cum e persoana a treia, față de care e dificil să avem intenții), ci persoana proximă care îndeplinește toate condițiile cerute de viitorul imediat al intenției. Persoana a doua e cea mai apropiată de ego, dar e și infinit de îndepărtată, mult mai departe de eu decît genul uman, care nu e decît o abstracție.

În raporturile dintre ființa iubită și eu descoperim cel mai bine cît de diferită e persoana a doua de ego: imposibilitatea de a o înțelege în anumite cazuri indică o distanță metafizică, o distincție ontologică între „tu" și „eu".

Fericirea persoanei a doua este scopul pe care și-l propune omul moral, dar acest scop nu e niciodată atins, el este constant în potență și nu devine niciodată actual. E o problemă care se pune la infinit și care se reconstituie treptat.

Creștinismul unește printr-o legătură speranța, iubirea și credința; în limbajul nostru laic, putem spune că există de asemenea un raport între credință și indivizibilitatea interioară a acestei credințe; într-adevăr, credința implică un angajament, un pariu din partea omului în ceea ce privește venirea a ceva care nu există încă sau care cel puțin e invizibil.

Astfel, o legendă rusă ne înfățișează Orașul nevăzut aflat în cer[(a)185]. Nu îl vedem decît printr-un reflex în apa lacului și nu-i auzim decît sunetul clopotelor. Acest Oraș nevăzut este lumea viitorului și reprezintă interioritatea orașului distrus, adică a prezentului. Există așadar o legătură între această interioritate pneumatică, obiectul credinței și riscul pe care și-l asumă credința, adică riscul de a crede în ceva ce nu există.

Acesta este sensul „pariului" lui Pascal. El ne cere să credem într-o viață viitoare și invizibilă și ne conduce dincolo de prezentul opac[(b)].

Tot ceea ce am spus se rezumă în virtutea speranței: ea apare cu claritate drept caracterul spiritual și invizibil al interiorității care este viitorul. Speranța, orientată către orizontul viitorului, ne face să sesizăm spiritualitatea intențională a acțiunii, a *praxis*-ului.

Astfel, în *Phaidon*, Platon ne spune că, la bacanale, există mulți purtători de thyrs, dar puțini bacanți adevărați[(c)186]. Aceasta înseamnă că există puțini credincioși adevărați și că ceilalți sînt practicanți automați, oameni ai pantomimei prezentului care se complac să aibă conștiința împăcată a fariseismului. În opoziție

---

(a) *Legenda orașului invizibil Kitej* este titlul unei opere de Rimski-Korsakov (1844-1908), compusă între 1901 și 1903.

(b) Blaise Pascal, *Cugetări*, fr. 137 (ed. L. Brunschvicg).

(c) Platon, *Phaidon*, 69c.

cu aceștia, bacanții sau credincioșii sînt oamenii viitorului invizibil, care se situează dincolo de lucrul tangibil.

Vom sesiza însă cel mai bine esența intenției atunci cînd vom examina legăturile ce unesc intenția cu eșecul și nefericirea. Putem spune că valoarea intenției se dezvăluie în eșec, în actul ratat.

Chiar descoperirea intenției e legată de sensul invizibilității care se dezvoltă în momentele de nefericire, e legată de eșecul și nefericirea conștiinței. Rațiunea ei de a fi este nereușita acțiunii, adică ea este propriul unui individ care are o voință, dar care nu-și poate realiza complet proiectul. Cu alte cuvinte, putem spune că valoarea intenției apare mai ales în cazul eșecului și al neîmplinirii acțiunii.

E ceea ce exprimă Evanghelia și morala lui Kant. În Evanghelie, dispoziția inimii ajunge să fie mai importantă decît scopul realizat. Morala lui Kant este o reacție împotriva optimismului eudemonist al lui Leibniz, care afirma că „totul e bine în cea mai bună dintre lumi”[187]. Pesimismul kantian contrazice această doctrină și ideea acțiunii legate de rezultat.

Omul moral devine conștient de intenție în momentul în care interioritatea se disociază de exterioritate (trebuie de altfel să semnalăm că această disociere e tocmai unul dintre aspectele nefericirii).

Grecii nu prea aveau conștiința acestei disocieri între ceea ce este interior și ceea ce este exterior; într-adevăr, verbul *euzein* însemna simultan a trăi moral și a reuși în lume. Pentru ei, înțelepciunea era condiția reușitei seculare.

Astfel, în *Phaidros*, Socrate adresează o rugăciune zeului Pan și celorlalți zei, rugăciune în care dorește să aibă un trup la fel de frumos ca sufletul său[188]. Într-adevăr, cum știm cu toții, Socrate era urît și, pentru auditori, această trăsătură forma un contrast penibil cu înțelepciunea vorbelor sale[(a)]. Rugăciunea traduce așadar dorința de armonie între interioritate și exterioritate.

Din contra, pentru noi, „oamenii nefericirii”, pare aproape normal ca înțeleptul să nu aibă înfățișarea unui înțelept și ca

---

(a) Platon, *Phaidros*, 279b-c, epilogul dialogului.

acela care e rău să pară bun. La fel, Kierkegaard și Pascal așază în centrul creștinismului lor un Dumnezeu care nu pare să fie Dumnezeu[(a)189].

Prin urmare, ideea de „a părea sau a nu părea (să)", ideea unei bogate vieți interioare în opoziție cu un fizic ingrat și ideea „încrederii sau neîncrederii în aparențe" formează o serie de disocieri între viața interioară și viața exterioară; aceste disocieri fac necesară meditația asupra intenției, meditație care să nu favorizeze nerecunoașterea, adică o cunoaștere superficială.

Vedem deci în ce fel putem defini intenția în opoziție cu rezultatul. Intenția e așadar invizibilă, întocmai ca esența lucrurilor, și putem spune că intenționalitatea, invizibilitatea și futuritatea (adică proprietatea de a fi viitor) sînt toate trei concepte legate unul de celălalt și că ele formează propriul omului moral.

Date fiind aceste caracteristici, nu e așadar surprinzător că intenția, la fel ca speranța sau iubirea, e o sfidare adresată realității concrete. Într-adevăr, speranța și iubirea sînt cu atît mai morale cu cît sînt mai absurde și mai iraționale. Putem da ca exemple luptătorii din Rezistență ai ultimului război care, împotriva oricărei logici, sperau în victoria finală.

Trebuie să distingem aici intenția de dispoziție, la fel cum Aristotel distingea *proairesis*, adică intenția, proiectul, de *hexis*, adică dispoziția, habitusul moral cu caracter cronic, precum virtutea.

Intenția are un caracter fugitiv-dinamic-pasager; e un impuls lipsit de continuitate pe care îl putem compara cu licărirea scurtă a unei scîntei; nu e deci cîtuși de puțin un mod de a fi.

Cît despre dispoziție, ea prezintă un caracter mai static, mai așezat, mai compact, în care nu simțim tensiunea, tirajul, energia potențială ce caracterizează intenția.

Ne rămîne să arătăm că o intenție sinceră și serioasă e o intenție dezinteresată care îl are în vedere pe celălalt. Aceasta ne permite să regăsim opoziția dintre timpul prezent și viitor.

Într-adevăr, „celălalt" e totdeauna la viitor, trebuie să-l căutăm și să-l descoperim, e fugitiv și constituie obiectul unei permanente

---

(a) Despre Hristosul lui Kierkegaard, vezi nota 12 de la sfîrșitul volumului. Despre Dumnezeul ascuns al lui Pascal, vezi nota 47 de la sfîrșitul volumului.

descoperiri din partea noastră, obiectul unui act de credință, de speranță și al unei vizări intenționale, ce țintește un viitor proxim.

Observație: din contra, egoismul e întotdeauna legat de prezent. Desigur, se poate întîmpla ca egoistul să se gîndească la viitor, dar va fi de fiecare dată un viitor care îl va privi – un pseudo-viitor, sau un viitor care face parte din existența sa personală.

Curajul:

Curajul se referă, ca și intenția, la un viitor proxim, cu deosebirea că trecem de la o intenție la o dispoziție, de la un impuls la un mod de a fi, la o virtute.

E evident că esența curajului e formată din intenția curajoasă, dar există în plus în cazul curajului o anumită dispoziție cronică.

Dacă nu putem califica drept curajos un simplu impuls pasager, trebuie de asemenea să fim atenți, la celălalt pol, să nu facem dintr-o dispoziție curajoasă ceva mecanic. Astfel, un om care nu se teme niciodată nu mai e cu adevărat moral: această dispoziție e cronică și naturală pentru el și nu mai poate fi calificată drept curajoasă.

În concluzie, curajul nu există nici în impulsul fugitiv, nici într-un mod de a fi cronic: el se situează la jumătatea drumului între aceste două extreme și e la drept vorbind insesizabil.

Pe de altă parte, trebuie să deosebim între curaj, virtute a voinței, și alte concepte morale precum datoria sau intenția.

Trebuie să precizăm că intenția și datoria nu sînt neapărat legate între ele, în sensul că le putem concepe una fără cealaltă. Astfel, datoria implică tacit că trebuie să facem ceva, dar nu se spune nicăieri că am fi avut intenția să facem acest „ceva". La fel, putem avea o intenție nedeliberată, un reflex moral, un impuls spontan care să nu provină neapărat dintr-un sentiment al datoriei.

Această distincție ne permite să stabilim o ierarhie a obligațiilor, o tablă de valori, însă intenția pare să excludă clasamentul respectiv: ea e întotdeauna urgentă și fugitivă și nu are nici un caracter permanent sau cronic.

Deosebiri între curaj și intenție:

a) Caracterul fugitiv și neliniștit al intenției nu se regăsește în cazul curajului.

În plus, curajul nu este niciodată la trecut, el nu se referă niciodată la ceea ce e deja făcut sau hotărît decît în forma unei figuri retorice (*cf.* intenția).

Astfel, cînd spunem „a avea curajul de a privi trecutul în față”, trecutul este obiectul contemplației, dar privirea însăși este psihologic întoarsă spre viitor.

La fel, cînd vorbim de „curajul de a ne asuma răspunderea pentru faptele noastre trecute”, fapta este evident săvîrșită, a fost făcută în trecut, dar răspunderea pentru această faptă e considerată în raport cu evenimentele care se vor produce în viitor.

Putem conchide că obiectul curajului nu e atît evenimentul, cît ceea ce urmează să vină. Evenimentul este lucrul prezent, pe cale de a se face, în fața căruia curajul devine inutil, în timp ce ceea ce urmează să vină e legat de angoasa a ceea ce nu este încă făcut și trebuie înfruntat grație curajului.

Astfel, într-o operație chirurgicală, curajul pacientului e necesar în momentul cînd înfruntă această situație dezagreabilă, însă devine inutil în timpul operației.

b) În cazul intenției nu e avută în vedere decît libertatea: viitorul intențional depinde în întregime de mine, și nu de destin.

Dimpotrivă, curajul depinde în parte de mine și în parte de destin, conține întotdeauna o doză de risc, de aventură, de imprevizibil.

Putem așadar defini curajul în acești termeni: curajul este inițiativa pe care libertatea omului o ia în privința destinului, inițiativă care transformă pasivitatea în activitate, starea de inferioritate în stare de superioritate.

E nevoie deci de reunirea libertății și a destinului pentru a defini curajul real, altfel nu este vorba decît de un curaj retoric.

Dacă libertatea este completă, curajul este imposibil. Astfel, nu putem spune că ființele imateriale, precum îngerii, sînt curajoase, deoarece pentru ele nu există pericol posibil.

Pe de altă parte, dacă destinul oprimă orice libertate, singura atitudine a omului e resemnarea, dar, încă o dată, nu putem vorbi de curaj.

Putem de altfel distinge două feluri de curaj, distincție bazată pe cea dintre iminență și urgență, prima fiind pasivă, iar a doua mai activă. La fel, putem deosebi:

- curajul așteptării: e vorba de un curaj pe cale de a se naște, pasiv, care nu implică nici o inițiativă din partea noastră pentru a înfrunta destinul sau timpul;
- și curajul asumării înnoirii: e vorba de un curaj care controlează, care îndrumă futuriția; nu așteaptă desfășurarea evenimentelor, ci vrea să le înfrunte refuzînd orice soluție facilă.

Această distincție ne-a permis să înțelegem că adevăratul curaj e întotdeauna legat de dificultate, și tocmai de aceea este întotdeauna frumos în el însuși; nu e așadar necesar să precizăm valorile în numele cărora se exercită curajul.

E ceea ce exprimă imperativele categorice kantiene ale curajului iubirii și curajului sincerității. Curajul de a iubi e întotdeauna bun, independent de valoarea ființei iubite. La fel, curajul sincerității e întotdeauna frumos în el însuși, chiar și atunci cînd ceea ce spunem nu ne onorează.

Trebuie deci să căutăm valoarea intrinsecă a curajului, iar această căutare a fost încercată de numeroși filosofi, mai ales de cinici.

Cinicii îl aleseseră pe Heracle ca erou[190]; or, Heracle e tipul însuși al omului curajos, dar care, în afara de extraordinara lui forță fizică, avea un suflet de filantrop și de civilizator. Pentru antici, Heracle era modelul tensiunii imanente a datoriei (care impune respect) și al conținutului transcendental al valorilor (în numele cărora voința se încordează).

Există așadar un curaj elementar, legat de emergența viitorului, legat de început; e un curaj inițial și pe cale de a se naște de care avem nevoie pentru a începe orice.

Într-adevăr, „a începe” e un cuvînt mare: „prima dată” nu seamănă niciodată cu următoarele, e unică în felul ei, și doar ea cere curaj pentru a combate situația angoasantă pe care o creează.

Astfel, am putea studia îndelung importanța verbului „a îndrăzni”, care implică exact curajul elementar și inițial. Trebuie totuși să precizăm că nu există legătură intensivă analitică între faptul prim, definit de verbul „a îndrăzni”, și caracterul moral al acestui fapt prim.

Astfel, conştiinţa populară atribuie în general valoarea primului impuls spontaneităţii şi face elogiul acestui impuls spontan, de exemplu la copil. De fapt, nu e deloc dovedit că spontaneitatea are vreo valoare morală : adesea, ea nu e decît un reflex instinctiv, lipsit de orice raţionalitate.

Aceste reflecţii arată aşadar îndeajuns faptul că nu este evident că întîietatea e o valoare morală ; totuşi, majorităţii oamenilor li se pare natural să pună mare preţ pe spontaneitate, pe imediat, pe ceea ce Fénelon numea *„prévenant"*, adică ceea ce premerge. În această teorie, egoismul şi ipocrizia par roadele unui impuls secund, ale răzgîndirii.

Există deci corespondenţă între valoarea morală şi înfruntarea viitorului imediat pentru care e nevoie de curaj ; într-adevăr, am văzut mai înainte că nu există nici curaj al trecutului, nici curaj al prezentului, nici curaj al viitorului îndepărtat. Curajul este legat de „prima dată", care e unică. Putem spune despre curajul care serveşte la a înfrunta această „primă dată" că are întotdeauna un caracter moral, chiar dacă nu e vorba de o acţiune morală.

Trebuie să insistăm aici asupra obstacolului care se iveşte între mine şi viitorul pe care îl abordez, sau între mine şi persoana pe care o înfrunt, obstacol care pretinde neapărat curaj pentru a fi depăşit. Acest obstacol este eul, egoul, vanitatea eului sau securitatea sa.

E limpede că natura acestui eu poate fi pusă în relaţie cu întîietatea iniţiativei. Într-adevăr, eul resimte o tendinţă naturală de a se lăsa amorţit de obişnuinţă şi mecanizare, tendinţă consolidată şi mai mult de repetiţiile, mecanismele şi periodismele organismului biologic. El se opune deci în mod esenţial curajului iniţiativei morale.

Putem spune că e nevoie de curaj mai ales în cazurile în care trebuie să facem faţă la ceva ce nu e încă dat, în cazurile lui *nondum* prin excelenţă.

Curajul nu este o simplă virtute printre alte virtuţi, ci constituie condiţia formală a tuturor celorlalte virtuţi. Pentru a se realiza complet, fiecare virtute cere un minimum de curaj.

a) Să luăm exemplul sincerităţii. Ce este sinceritatea fără curaj ?

Știm că adevărul e uneori greu de spus; pentru a îndrăzni să-l spunem ne trebuie deci un anumit curaj. Sinceritatea nu e valabilă decît într-o lume opacă în care conștiințele nu sînt transparente unele pentru celelalte și în care ea îndeplinește funcția de a face lumină în ascunzișurile, în umbra minciunii.

În paradisul biblic, totul era transparent. Dar, de îndată ce Adam a încetat să mai fie inocent, a devenit conștient că un arbore putea sluji drept ascunzătoare, pe lîngă funcția sa naturală care e să producă fructe.

În *Confesiunile* sale, Rousseau afectează o sinceritate completă și se arată preocupat să nu ascundă nici unul dintre păcatele sale[191]; de fapt, chiar mai adaugă unele și insistă prea mult asupra lor[(a)].

Aceste exemple arată cît de meritorie și de curajoasă e sinceritatea.

b) La fel, exercitarea dreptății cere un anumit curaj: omul care practică dreptatea e dator să reziste prejudecăților spiritului, ale partizanatului, să reziste pasiunilor, complezenței față de sine, favoritismului, tentației de a-l privilegia pe unul în detrimentul celuilalt.

c) În general, chiar și supunerea față de datorie și practica datoriei cer implicit curaj.

Curajul nu are deci conținut prin el însuși (spre deosebire de celelalte virtuți), căci este condiția realizării tuturor celorlalte virtuți. Nu are valoare de adevăr, și tocmai de aceea poate să existe în greșeală și în crimă.

Curajul intervine așadar în intenție, în impulsul prin care omul tinde către scopul său, el ajută la depășirea obstacolului egoismului ce tinde la conservarea ființei.

Există prin urmare posibilitatea de a ierarhiza curajuri de diferite grade, dar care au toate în comun faptul că inaugurează acea primă dată.

a) Există în primul stadiu curajul de a înfrunta opinia celuilalt atunci cînd vom fi spus adevărul și vom fi singurii care susțin acest adevăr.

(a) Jean-Jacques Rousseau, *Confesiuni*, trad. rom. de Pericle Martinescu, 3 vol., Editura pentru Literatură, București, 1969.

b) Există curajul de a înfrunta o durere nouă, de exemplu o operație.

c) În fine, la limita curajului, există curajul eroic de a înfrunta moartea. Putem vorbi aici de un curaj hiperbolic; într-adevăr, e vorba de a înfrunta un viitor necunoscut, care nu are nici o măsură comună cu viața umană, în privința căruia nici o reprezentare omenească nu e cu putință. Acest viitor necunoscut poate fi de două feluri: sau e neantul, adică negarea însăşi a viitorului, sau e viața veșnică a credincioșilor. În orice caz, acest viitor e o experiență incomunicabilă.

După cum am dovedit așadar, curajul – și în principal eroismul – se adresează către ceea ce este imediat și de care nu ne mai separă nimic, pentru care nu este posibil nici un intermediar.

Cu alte cuvinte, „curajul înseamnă a te adresa nemijlocit persoanei a doua, fără a recurge la intermedierea persoanei a treia".

Astfel, într-un pasaj din *Război și pace*, Tolstoi ne înfățișează atmosfera din sînul avangardelor rusești în timpul bătăliei de la Austerlitz[(a)192].

Așa-numitul *no man's land*, fîșia îngustă de teren care separă avangardele de inamic, devine pentru acestea o imensitate misterioasă unde bîntuie moartea.

Acest grup de oameni tăcuți a devenit conștient că nu mai există nici un intermediar între el și inamic, adică moartea.

Această conștientizare se produce adesea în cursul vieții și e însoțită de un sentiment de angoasă; astfel, dispariția tatălui și a mamei îi dovedește copilului că ultimul intermediar biologic dintre el și moarte tocmai a murit: data viitoare va fi rîndul său.

Raporturile omului cu idealul:

Putem defini idealul ca ansamblul valorilor considerate sub un aspect sentimental și avînd concursul factorului speranței.

Idealul este un viitor foarte îndepărtat, care poate să nu vină niciodată: în consecință, nu e nevoie de curaj pentru a-l înfrunta. Nu mai putem vorbi, altfel decît din ipocrizie, de intenție sau de

---

(a) Lev Tolstoi, *Război și pace*, trad. rom. de Ion Frunzetti și N. Parocescu, 4 vol., Univers, București, 1985. Vezi și nota 54 de la sfîrșitul volumului.

bună voință, atitudini ce privesc viața cotidiană și viitorul imediat.

Acest ideal prezintă o dualitate.

a) Trebuie trăit ca și cum ar urma să se realizeze efectiv pentru agentul moral.

Astfel, idealul societății fără clase trebuie conceput ca un vis care se va realiza într-o zi.

La fel, teologii trebuie să conceapă viitorul eshatologic, cetatea lui Dumnezeu, ca un viitor empiric, mai îndepărtat ca viitorul imediat, însă avînd aceeași natură.

b) Idealul nu ia în considerare contingențele timpului. Trebuie să distingem în această privință valoarea, independentă de timp, de conștientizarea valorii, care e un fenomen istoric și psihologic ce se situează într-un moment determinat al timpului.

Astfel, dreptatea există dintotdeauna, independent de oameni, dar nu sîntem drepți decît la un moment dat.

Trebuie de asemenea să distingem valoarea care valorează necondiționat și nu include clauze temporale, precum Binele, Frumosul, și valorile dependente de timp, de capriciile oamenilor sau de speculațiile lor, ca valorile estetice sau valorile de la bursă.

E sigur că nu avem aici în vedere decît Valoarea, adică ceea ce face valabile toate valorile.

Dar această valoare însăși nu are caracter istoric. Nu trebuie așadar să o confundăm cu inserția ei istorică în viața oamenilor, ceea ce o face să devină un eveniment cronic.

Într-adevăr, începutul lumii valorii ar fi sfîrșitul lumii noastre istorice, lume plină de fapte diverse în care orice viitor urmează unor evenimente anterioare și inaugurează evenimente posterioare.

Acest viitor al valorilor ar însemna sfîrșitul intervalului, sfîrșitul istoriei, dar, spre deosebire de viitorul omenesc, nu ar constitui începutul unei noi istorii. Din momentul în care idealul se realizează pe pămînt, istoria e încheiată, căci nimic nou nu s-ar mai întîmpla: într-adevăr, evenimentele istorice decurg din nefericirile și viciile omenești. Or, lumea valorilor le-ar suprima pe acestea din urmă.

În rezumat, potrivit opticii omenești idealul va surveni într-o zi, dar, virtual, acest ideal este independent de timp, deși nu

există nimeni care să-l recunoască ca atare, căci esența subzistă chiar dacă nici o existență nu o recunoaşte.

Am desprins așadar ambiguitatea idealului: e independent de timp, dar e legat de conştiința care îl descoperă.

Prin urmare, în această perspectivă, toate distincțiile pe care le-am stabilit mai înainte între natură și supranatură dispar: orice natură a devenit supranaturală, toate actele reale au o valoare exemplară; iar pe de altă parte, idealul, normele nu mai sînt abstracții îndepărtate, ci trăiesc printre noi o viață concretă și familiară. Nu mai există deci imperative constrîngătoare, comandamente, rea voință.

E „regatul transparent al grației", în care virtuțile ar fi constitutive și inerente exercițiului voinței.

Astfel apare virtutea dezinteresării într-o societate care nu mai e întemeiată pe profit.

Pe de altă parte, această transparență va dura mereu, va fi eternă. Eternitatea e de altfel conținută implicit în cuvîntul „transparență", căci ea e condiția și proba oricărei purități și oricărei transparențe. Dacă puritatea nu ar trebui să dureze decît o clipă, nu ar fi pură. În această eternitate mai trebuie să distingem: eternitatea absolută; sempiternul, adică eternitatea unui lucru care nu a început niciodată, dar care va avea un sfîrşit; și nemurirea, adică eternitatea unui lucru care începe, dar care nu se va termina.

În orice caz, pare că eternitatea e limita contingențelor noastre morale.

Am analizat așadar feluritele viitoruri, de la viitorul imediat și pînă la viitorul cel mai îndepărtat unde se opresc orice viață morală și orice viață umană.

Atitudini morale care se raportează la trecut

Așa cum știm, trecutul nu este timpul moralei și indică o direcție contrară celei a datoriei. Trecutul, timp al lui „a fi fost", face inutilă acțiunea ce trebuie realizată. Deși viitorul și trecutul sînt două forme ale neființei, asimetria lor e totală.

Trebuie să distingem neființa trecutului (el e ireparabil) de neființa viitorului, în care totul este posibil și în care acțiunea depinde în întregime de mine.

Chiar și în problema morții putem distinge ceea ce depinde de mine, adică felul și data morții, și ceea ce nu depinde de mine, adică faptul că toată lumea trebuie să moară.

Omul care se vrea moral își reprezintă totuși adesea viitorul ca un trecut sau un viitor sporit. Acest lucru se regăsește la falșii novatori care consideră viitorul drept un progres liniar sau la indivizii care își reprezintă viitorul asemenea unui trecut fixat.

Astfel, anumiți adolescenți sînt „bătrîni înainte de vreme"; ei nu consideră viitorul ca pe un loc al experiențelor și al aventurilor, ci și-l reprezintă ca pe o distanță ce trebuie acoperită între ceea ce e deja făcut și ceea ce rămîne de făcut.

Așa se explică poate de ce moraliștii au avut adesea o prejudecată împotriva trecutului. Astfel, în secolul al XVII-lea, Fénelon se ridică împotriva oamenilor și a penitenților care au scrupule referitoare la fapte deja săvîrșite: e vorba de o „disecare a preteritului"[193].

Această aversiune față de trecut se regăsește și la Descartes, care atacă „memoria preconcepută", adică o memorie întoarsă spre trecut[194].

Prin urmare, trecutul apare ca negarea datoriei. O conştiinţă orientată spre trecut e negarea oricărui viitor sau a oricărui prezent: lucrul făcut (*factum*) este anihilarea lucrului de făcut (*facturum*), iar trecerea de la unul la celălalt este prezentul. Cît despre viitor, el nu reneagă trecutul, ci vrea să-l amelioreze; din contra, trecutul neagă viitorul.

Ce putem face cu acest trecut?

Evident, nu-l putem transforma, pentru că e în urma noastră, dar poate că putem să ne folosim de el pentru a realiza ceva, adică putem avea o anumită atitudine faţă de el.

Acest lucru cere cîteva lămuriri.

Observăm într-adevăr că omul adoptă o anumită atitudine faţă de lucrul pe care nu-l mai poate schimba, în privinţa căruia orice acţiune este inutilă.

Atitudinea morală este propriul omului moral neputincios în faţa a ceea ce îl domină (de exemplu, moartea, banii), în faţa tuturor lucrurilor pe care trebuie să le îndure.

În aceste cazuri, atitudinea ţine loc de acţiune. Această atitudine vană e aşadar o formă de protest moral atunci cînd nimic altceva nu mai e posibil împotriva destinului. Or, destinul are de asemenea o formă comună tuturor oamenilor şi care se situează în urma lor: acest destin este trecutul sau paseitatea trecutului.

Examen al diverselor atitudini faţă de trecut (deşi nu toate ţin de morală):

- conservarea trecutului;
- complacerea în trecut;
- reconstrucţia trecutului şi fidelitatea faţă de trecut;
- regretul faţă de un trecut ai cărui autori sîntem, adică în esenţă remuşcarea.

1. Conservarea trecutului.

Această primă atitudine înseamnă tezaurizarea trecutului, ceea ce se opune judecăţii şi înţelegerii omului care e deschis la viitor.

Există aşadar opoziţie între, pe de o parte, datorie şi, pe de altă parte, conservarea virtuţii.

Cel care capitalizează trecutul nu are parte de fericire, căci aceasta din urmă pretinde o reînnoire constantă.

Pentru a înțelege acest lucru, putem folosi metafora următoare: un miliardar posedă o colecție de tablouri ale maeștrilor de o valoare inestimabilă, dar nu le privește niciodată. La fel, fericirea nu e niciodată un lucru palpabil, e mai degrabă o conștientizare perpetuă, adică ceea ce Aristotel numea *hexis*.

Astfel trebuie să înțelegem diferența dintre conservarea amintirilor și actualizarea amintirilor. Amintirile păstrate în adîncul nostru nu au nici o utilitate dacă nu le actualizăm aducîndu-le la suprafață.

Trebuie de altfel să precizăm că „a păstra în noi" nu e decît o metaforă spațială: de fapt, memoria nu este un recipient de amintiri, ci posibilitatea de a le actualiza, de a le recrea.

Mulți oameni își închipuie că devin mai morali acumulînd un trecut moral; de fapt, nimic nu e mai puțin adevărat: nu există capitalizare a achizițiilor morale.

Iluzia capitalizării achizițiilor morale dă naștere iluziei unei „elite morale", a unei lumi privilegiate; nimic nu e mai puțin adevărat, deoarece morala are un caracter universal. Putem conchide deci spunînd că nu există „cultură morală". Regăsim aici ceea ce am spus mai înainte privitor la „foaia albă" a lui Locke[(a)], care presupunea un progres constant al minții omenești.

Criticile aduse noțiunii trecutului care e acumulat în noi ca o posesiune, ca o achiziție vor fi lămurite de reproșurile pe care filosofii din toate epocile le-au făcut la adresa bogăției.

De la stoici și cinici pînă la Fénelon, filosofii denigrează posesiunea și predică sărăcia într-un acord deplin: într-adevăr, posesiunea e contrariul vocației morale. Renunțarea la avere e condiția acțiunii morale (exemplu: Sfîntul Francisc din Assisi)[(b)195].

În această căutare a sărăciei vom regăsi o întoarcere de la avere la ființă și de la ființă la acțiune. Dar nu trebuie să cădem

---

(a) John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, I, § 2, ed.cit.

(b) Sfîntul Francisc din Assisi (1182-1226): „A renunța la avere e condiția acțiunii morale" (*Oratio pro obtinenda paupertate*, în *Écrits*, introd., trad. fr. și note de T. Desbonnets, J.-F. Goddet, T. Matura, D. Vorreux, Le Cerf, Paris, 2003), citat în *Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 315-317.

în cealaltă extremă și să facem ca sărăcia să devină cochetărie și snobism.

Am respins așadar prima atitudine care constă în capitalizarea trecutului propriu, ceea ce împiedică orice acțiune orientată spre viitor.

2. A doua atitudine este complacerea în trecut.

Ea este dificil de separat de prima atitudine: într-adevăr, complacerea marchează o capitalizare a ființei, însoțită în plus de mulțumirea pe care o simțim atunci cînd contemplăm trecutul. E aici o atitudine amorală.

Deja Pascal spunea că ceea ce îl interesează pe vînător nu e atît vînatul, cît vînătoarea însăși[196], dar această vînătoare este ea însăși concepută în vederea prinderii vînatului[(a)].

E așadar o atitudine ambivalentă care marchează un transfer al valorii viitorului către trecut.

În mod paradoxal, iubirea pare singurul sentiment în care obiectul vizat, adică a-l face pe celălalt fericit, și efortul pe care trebuie să-l depunem pentru a-l face pe celălalt fericit sînt indisociabile.

Cuvîntul „valoare” desemnează o lume care nu există încă și pe care nu toți oamenii o recunosc. Atunci cînd valoarea e transferată în trecut putem spune că e vorba de un sacrilegiu tragic și disperat, prin care omul încearcă să escamoteze aceste valori nemaifăcînd distincție între imperativ și indicativ.

Faptul de a transfera valorile în trecut e propriu unei epoci melancolice și disperate. În timp ce secolul al XVIII-lea e orientat cu totul către sarcinile ce trebuie îndeplinite, dimpotrivă, secolul al XIX-lea, pesimist și caracterizat de faimosul *mal du siècle* și de spleen, se întoarce spre trecutul medieval.

Automulțumirea are o consecință pentru manualele școlare de morală. Această consecință este „sentimentul conștiinței împăcate pe care ni-l procură datoria împlinită”. E aici o consecință burlescă a cărei lipsă de fundament am arătat-o mai înainte: e o voluptate josnică ce nu are în vedere decît ceea ce e deja dobîndit.

(a) Blaise Pascal, *Cugetări*, fr. 139 (ed. L. Brunschvicg).

Complacerea este o retroversiune: omul revine și savurează ceea ce a realizat deja. Această retroversiune, deja primejdioasă în domeniul speculativ unde poate să împiedice creația posterioară, devine în domeniul moral un fariseism care e însăși negarea oricărei acțiuni morale.

Complacerea și admirația sînt mortale pentru opera morală: Kant nu admitea nici un sentiment, cu excepția respectului, față de opera morală neîncheiată care desemnează lumea informă a viitorului.

Într-adevăr, admirația se aplică la ceva palpabil, concret; trebuie să evităm ca admirația să pătrundă în viața morală și să o transforme din ascetism în estetism.

3. A treia atitudine: reconstrucția trecutului.

Trebuie să demonstrăm acum contrariul a tot ceea ce am spus.

Vom vedea că trecutul trebuie să fie futurizat, că el cere un efort din partea noastră pentru a-l identifica. Pare așadar că trecutul trebuie protejat împotriva forțelor materializante ale omului.

Pînă în prezent, am definit viitorul ca loc al spiritualizării și trecutul ca loc al acelei *res* materiale. De fapt, această distincție era simplistă şi am putea să punem problema și altfel. Omul e moral în măsura în care are cultul trecutului, în măsura în care rememorează trecutul.

Astfel, omul care își scrie memoriile actualizează viața și salvează trecutul de forțele materiale ale uitării: e aici o atitudine proprie ființei umane. Omul care își amintește protestează împotriva materiei și a anihilării aduse de timp, principiu al uitării.

Astfel, *Kronos*-ul grec îşi devorează copiii, căci vrea în mod paradoxal să suprime uitarea și pierderea progresivă a afecțiunii copiilor săi dacă aceștia ar fi trăit.

Cultul trecutului exprimă atașamentul omului față de lucrurile invizibile. Acest protest contra uitării are o valoare morală. El este adesea legat de calendarul mnemotehnic, de ceremonii, dar salvează totuși o parte a trecutului de la uitarea atotputernică și dobîndește astfel o anumită valoare morală. Omul care

uită face jocul forțelor materiale și oarbe ale timpului, am putea spune că omoară un mort pentru a doua oară. Fidelitatea merge așadar într-un sens contrar uitării și ne îngăduie să ne sustragem momentaneității.

Fidelitatea este deci un efort de salvare pentru a reînvia trecutul și furnizează un bun exemplu al atitudinii pe care omul poate să o aibă față de trecut. Ea e meritorie în măsura în care nu vrea să capitalizeze trecutul, ci vrea să-l resusciteze; ea nu e un simplu refuz pasiv, ci implică o participare pentru a retrăi deja-trăitul.

Putem spune că ea merge contra curentului uitării, în timp ce totul ne poartă spre viitor.

4. Regretul moral în remușcare și căință.

Trecutul devine aici un fel de viitor, e o sarcină orientată spre viitor.

În concepția romantică, trecutul este o meditație morală și estetizantă.

Într-o altă concepție, istoria devine un model și o sursă de exemple pentru viitorul politic sau social; în acest sens și-a scris Montesquieu *Cauzele măririi și decăderii romanilor*.

Preocuparea de a stabili trecutul în adevărul său e așadar conținută în întregime în sarcina paseistă ce are două tendințe: una cu dominantă contemplativă, cealaltă cu dominantă activă și politică.

Acest caracter prospectiv e încă vizibil atunci cînd, în mod paradoxal, trecutul nu mai oferă modele de urmat, ci o lume de contravalori, o lume de exemple abominabile.

De exemplu, cînd trecutul meu e vinovat și ceea ce a fost făcut a fost făcut rău, trebuie să-l refac în bine dacă vreau să umplu vidul acestui trecut.

În acest caz, nu mai e vorba de norma care este principiul vieții morale (ca valoarea, de exemplu), ci de o anomalie care este punctul de pornire pentru o restituire a trecutului.

Această anomalie prezintă un caracter psihologic și dramatic mai marcat. Trecutul acesta nu ar trebui să fie și, în acest sens, putem vorbi aici la fel de bine de un destin, dar de un destin vinovat, ieșit din comun și copleșitor.

Acest trecut are raporturi de filiaţie cu autorul lui, dar posedă în plus un caracter de superfluu, căci e un destin particular al unui om. E un destin contingent care ar fi putut să nu fie, căci el depindea în mod esenţial de libertatea umană.

Remuşcarea provine dintr-o confruntare între trecutul trăit şi trecutul care ar fi putut să fie, ea semnifică faptul că nu am ştiut să ne folosim de libertatea noastră ; e un regret pur moral care ne face să regretăm că am făcut ceea ce nu ar fi trebuit să facem.

În plus, trecutul care inspiră remuşcări creează un destin, creează o calitate nouă, o epigeneză, adică un destin particular care nu era prevăzut de soarta normală a individului.

Astfel, în filmul *Plein soleil*[(a)], un student american comite două crime în Italia. Nimic din destinul lui de student nu lăsa să se prevadă aceste asasinate. Totuşi, acest destin, odată ce actul e comis, caracterizează omul în particular.

Să luăm exemplul minciunii omului care fuge de responsabilităţi : e un eveniment care ar fi putut să nu existe niciodată, dar, odată produs, face ca alte minciuni să devină mai uşoare, iar omul se transformă într-un mincinos ; acest eveniment „fabrică aşadar destin".

Omul nu are nici o putere în ceea ce priveşte quodditatea greşelii, nu poate face în aşa fel încît să nu fi comis greşeala şi încearcă un sentiment acut şi dureros care e remuşcarea. Totuşi, prin acţiunile sale, poate să atenueze consecinţele greşelii sale.

Am spus că datoria trebuie mereu refăcută, iar acest lucru e adevărat şi pentru greşeală : cum ceea ce e făcut nu e făcut, avem posibilitatea să-l refacem în bine.

În fine, trebuie să distingem remuşcarea, care e un sentiment metafizic, inerent greşelii, de căinţă, care e un sentiment uman şi moral ce permite construirea unei vieţi noi. Astfel, în deznădejdea remuşcării, găsim speranţa căinţei.

Aceasta ne va permite să încheiem pe un ton optimist. Vîrsta de aur şi viitorul ideal pot să se întîlnească şi să se contopească graţie speranţei, care dobîndeşte la rîndul ei un caracter eminamente moral : ea se află la jumătatea drumului dintre tensiunea ambiţiei şi destinderea creştină. Dar implică în plus un început de participare a omului la datorie şi la temporalitate.

(a) Film (1959) al cineastului francez René Clément.

Triumful dreptății va fi triumful speranței. Mai mult chiar decît fidelitatea față de trecut, speranța e un mod etic de a trăi ceea ce nu este, trăind viitorul ca pe un prezent.

Referințele operelor lui Vladimir Jankélévitch citate în această lucrare

FILOSOFIE

L'Alternative, Alcan, Paris, 1938.

Henri Bergson, PUF, col. „Quadrige", Paris, 1989 (ed. I: 1931, Alcan).

L'Ironie, Flammarion, col. „Champs", Paris, 1979 (*Ironia*, trad. rom. de Florica Drăgan și V. Fanache, Dacia, Cluj-Napoca, 1994).

L'Irréversible et la nostalgie, Flammarion, Paris, 1983 (ed. I: 1974, Flammarion) (*Ireversibilul și nostalgia*, trad. rom. de Vasile Tonoiu, Univers Enciclopedic, București, 1998).

Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien, Seuil, Paris, 1980 (ed. I: 1957, PUF).

La Mort, Flammarion, Paris, 1977 (ed. I: 1966, Flammarion) (*Tratat despre moarte*, trad. rom. de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara, 2000).

L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, L'Harmattan, Paris, 2005 (ed. I: 1933, Alcan).

Le Paradoxe de la morale, Seuil, Paris, 1981 (*Paradoxul moralei*, trad. rom. de Janina Ianoși, Echinox, Cluj-Napoca, 1997).

Philosophie morale, Flammarion, col. „Mille et une pages", Paris, 1998. – Lucrarea cuprinde șapte cărți ale lui Vladimir Jankélévitch, la care se trimite în notele noastre sub acest titlu generic: *La Mauvaise Conscience*; *Du mensonge*; *Le Mal*; *L'Austérité et la vie morale*; *Le Pur et l'impur* (*Pur și impur*, trad. rom. de Elena-Brândușa Steiciuc, Nemira, București, 2001); *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*; *Le Pardon* (*Iertarea*, trad. rom. de Laurențiu Zoicaș, Polirom, Iași, 1998).

Philosophie première, PUF, col. „Quadrige", Paris, 1985 (ed. I: 1954, PUF).

Premières et dernières pages, Seuil, Paris, 1994.

Quelque part dans l'inachevé, Gallimard, Paris, 1978.
Sources, Seuil, Paris, 1984.
Traité des vertus, Flammarion, col. „Champs", Paris, 1983, în 3 tomuri și 4 volume. Tomul 1: *Le Sérieux de l'intention*. – Tomul 2: *Les Vertus et l'amour* (2 vol.). – Tomul 3: *L'Innocence et la méchanceté*.

MUZICĂ

Debussy ou le Mystère de l'instant, Plon, Paris, 1976.
Fauré et l'inexprimable, Plon, Paris, 1974.
Liszt et la rhapsodie. Essai sur la virtuosité, Plon, Paris, 1979.
La Musique et l'ineffable, Seuil, Paris, 1983 (ed. I: 1961, Armand Colin).
Le Nocturne, Albin Michel, Paris, 1957.

Note de final

Precizare

Vladimir Jankélévitch este desemnat aici prin sigla VJ.

Aceste note suplimentare ne-au părut necesare pentru a permite referirea constantă la opera propriu-zisă a lui VJ. Numerele de pagină indicate după citatele din VJ corespund edițiilor menționate în „Referințele operelor lui VJ citate în această lucrare”, ce se găsesc la pp. 165-166.

Pe de altă parte, cititorul va găsi la sfîrșitul volumului (pp. 233-235) o bibliografie completă a operelor lui VJ clasate în ordine cronologică.

1. Arta pentru artă.
   VJ: „Arta pentru artă, știința pentru știință, stilul pentru stil! Aceste diverse disjuncții se produc în virtutea unui transfer de motive atunci cînd conștiința, tot practicînd mijloacele, sfîrșește prin a adera la aceste mijloace și a le prinde gustul, prin a le iubi în ele înseși cu o iubire dezinteresată, uitînd scopul ale cărui mijloace sînt” (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 401).

2. Noțiunea de „valoare” este străină spiritului grec.
   VJ: „Grecii nu au cunoscut cu siguranță această incoerență a normelor, nici această scindare a cunoașterii, sentimentului și acțiunii” (*Traité des vertus*, t. 3, p. 22).

3. Xenophon, care reflectă spiritul timpului său, are drept ideal ceea ce s-a numit *kalokagathos*.
   VJ: „Așadar, imaginația noastră păcălită, negînd înșelătoria și escrocul, va descompleta adevărul total al lui *kalokagathos*” (*Du mensonge*, în *Philosophie morale*, p. 254).

VJ: „Sincronizarea Binelui și Adevărului este, se știe, teza fundamentală a optimismului intelectualist: ea exclude definitiv omul fisurat, omul minciunii și al relei-voințe. Și tot astfel optimismul estetic postulează armonia esențială dintre Frumos și Bine, așa cum o profesează idealul lui Xenophon de *kalokagathos*" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 22).

VJ: „Răul cel mai mic este ceea ce putem face mai bine date fiind, pe de o parte, imposibilitatea de a realiza acel *kalokagathon* integral și, pe de altă parte, necesitatea generală de a renunța la ceea ce ne împovărează" (*ibidem*, p. 306).

4. *Gorgias* al lui Platon: triada omului bun, frumos și fericit și teoria ispășirii.

VJ: „*Gorgias*, care se află la granița «noii maniere», asociază cele două remedii, remediul socratic și lustrația orfică, învățămîntul și medicina" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 49).

VJ: „Această concepție privind reversibilitatea faptelor, sublimată și rafinată, domină teoria ispășirii pe care o expune Platon în *Gorgias* și care este chiar tipul dreptății închise și sociale: dreptatea este ca o medicină contra răutății (478c-d); sufletul care ispășește face să dispară urîțenia, disimetria și viciile sale – sperjururi, necumpătare, lipsă de măsură" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 123).

5. Pentru Aristotel, *kalon* e ceea ce este frumos și demn de laudă și se opune lui *aiskhros*, ceea ce este urît și blamabil.

VJ: „Theognis admitea echivalența dintre frumos și drept. Să reamintim că același cuvînt, *aiskhron*, desemnează urîțenia fizică și urîțenia etică [...]. Întreaga dialectică din *Banchetul* și din *Phaidros* cere ca frumusețea, dacă nu coincide cu binele, să fie cel puțin strălucirea acestuia (Plotin, *Enneade*, I, 6, 9), adică iradierea vizibilă [...], ca statuia ei să se înalțe [...] în anticamera Binelui" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 22).

6. Kierkegaard: necesitatea alegerii este definiția pesimismului modern.

VJ: „Kierkegaard a trăit cu pasiune această dilemă ineluctabilă a dublului regret; imposibilitatea de a fi și de a fi fost în același timp, adică de a salvgarda amploarea posibilului în savoarea realului, constituie la el întreaga tragedie metafizică a opțiunii" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 212).

VJ : „Și oare vom fi nevoiți, cum ajunsese să-și spună Kierkegaard, să nu ne exercităm libertatea de a alege pentru a rămîne liberi?" (*L'Ironie*, p. 29).

7. Leibniz face haz de necaz.

VJ : „Înțeleptul lui Leibniz se împacă, într-adevăr, cu un rău necesar împotriva căruia nici măcar Dumnezeu n-a putut face nimic, cu un rău din care Dumnezeu a făcut doar un rău mai mic: căci cea mai bună dintre lumi nu este decît cea mai puțin rea. Înțeleptul face haz de necaz. El va rămîne *totuși* vesel, în ciuda nefericirii finitudinii; dar acest «totuși» nu izbutește să înăbușe un *Vai!*" (*Iertarea*, pp. 160-161).

VJ: „Înțeleptul din Teodicee a jurat să facă haz de necaz, să întîmpine nenorocul cu un surîs, să înțeleagă scandalul nedreptății imanente; relele necesare nu ne vor încreți frunțile... Rațiunea excelează în consolări și optimismul ei ne încurajează să rămînem veseli *totuși...*" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 49).

8. În *Banchetul*, Platon edifică o dialectică ascendentă care conduce omul de la frumusețea aparentă la frumusețea invizibilă.

VJ : „*Banchetul* a descris în cuvinte de neuitat dorința de nemurire ce conferă iubirii întregul ei dinamism și pe care zbuciumul însuși o exaltă. «Lacrimi de bucurie», scrie Pascal în Memorialul lui, ca și cum ar cunoaște relația profundă a clipei de bucurie cu agonia durerii" (*Philosophie première*, p. 260).

9. Plotin: „Frumusețea este strălucirea Binelui".

VJ : „Există mai ales o anagogie privilegiată cu deosebire aptă să-l conducă spre esență pe omul frivol, care fără ea ar adera la literă și nu ar înțelege spiritul: această anagogie e arta. Dacă e nevoie de o mediere laborios discursivă pentru a trece de la semiadevărul plăcerii la adevărul total, frumusețea este, în ce o privește, strălucirea nemijlocită a Binelui: nu aparența îndepărtată și mincinoasă, ci iradierea proximă, autentică a luminii originare [...]. Nu e oare Frumosul strălucirea Binelui? vizibilitatea și veracitatea suverană a adevărului? iradierea nedeformată, nerefractată a esenței? [...] Binele este o frumusețe criptică ce lasă să transpară estetic ceva din ființa sa, o frumusețe suprasensibilă care lasă strălucirea să strălucească. [...] drept urmare, există un moment la sfîrșitul cărții a VI-a a *Republicii* în care corespondența Vizibilelor și Inteligibilelor, în care analogia dintre soare și Bine lasă loc unei singure scări dialectice" (*Philosophie première*, pp. 15-16).

VJ : „Nostalgia neoplatoniciană a dat o versiune deosebit de pasionată a acestui eros, într-o epocă ce era deja mai mult patetică decît speculativă. Vedeți cum se exprimă *Peri tou kalou* al lui Plotin (*Enneade*, I, 6, «Despre frumos») despre frumos, care e taina binelui. Aici se desfășoară întreaga gramatică a cuvintelor dorinței [...]. Nu e oare această fervoare aproape creștină ? Platon fusese mai sobru și mai discret decît va fi Plotin în ceea ce privește fruiția însăși și voluptatea binelui ! [...] Misticii, precum Sfîntul Ioan al Crucii, vor regăsi acest limbaj fierbinte al dorinței care exprimă vocația binelui suprem" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, pp. 454-455).

VJ : „Tratatul *Peri tou kalou* al lui Plotin e un fel de transpunere misteriologică, eleusină și cvasireligioasă a acestor presupoziții intelectualiste" (*ibidem*, p. 481).

VJ : „Binele, nu-i fie cu supărare lui Platon, poate să fie fără frumosul care e «strălucirea» sau apariția acestuia, la fel ca și frumusețea fără esență, asemenea unei coji goale pe dinăuntru (Plotin, *Enneade*, I, 6, 9)" (*Du mensonge*, în *Philosophie morale*, p. 253).

10. Plotin : „Arta este anticamera Binelui". Binele este asemenea unei frumuseți invizibile.

VJ : „Frumusețea e aparența, promisiunea cea mai suavă [...]. Nu mai este un semn prevestitor în timp, ci un semn univoc și direct precursor ; de aceea, Platon și Plotin credeau că ea este anticamera Binelui" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 208).

11. Parmenide deosebise între lumea opiniei, a aparenței și cea a realității, a științei.

VJ : „Cu două secole înainte de Platon, poemul lui Parmenide distinge deja două căi, cea a adevărului și cea a opiniei. Ambiguitatea Aparenței, întotdeauna mediatoare între Existență și Neant, ne inspiră o salutară neîncredere, care este, vom vedea, ABC-ul ironiei. Deși nu este adevărată, Aparența nu înseamnă nimic, și tocmai asta o face atît de perfidă" (*Ironia*, p. 47).

VJ : „În virtutea unui fel de «tautologie ontică» pe care sîntem tentați să o numim *tautousie* și pe care Parmenide o exprima în sentința : ființa nu-mi vorbește decît despre ființă ; pentru o conștiință spontană și care aderă la propria existență, ființa întrupată nu este trăită ca piedică de a fi în altă parte, nici ca renunțare la a fi un altul ; [...] viața nu-mi vorbește decît despre viață" (*Pur și impur*, p. 187).

12. Kierkegaard va spune că Dumnezeul creştin este un zeu care nu are o aparenţă divină.

VJ: „Pentru Kierkegaard, filosof al pseudonimelor şi al divinului incognito, există în echivocul hristologic un fel de simulare misterioasă. Îl recunoaştem pe Dumnezeu după faptul că ne putem înşela în privinţa lui; îl recunoaştem, în definitiv, după faptul că putem să nu-l recunoaştem; îl recunoaştem după dificultatea de a-l recunoaşte! Or, această dificultate de a-l recunoaşte merge pînă la infinit [...]. Sfinţenia e infinit mai înşelătoare, chiar mai ambiguă şi mai insesizabilă decît eroismul" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 148).

13. Părinţii Bisericii afirmă că „virtuţile Antichităţii sînt vicii sclipitoare", că arta menţine omul la suprafaţa lucrurilor şi îl împiedică să-şi atingă esenţa.

VJ: „Creştinismul a făcut mult pentru a discredita ceea ce Vilfredo Pareto va numi, într-un alt sens, mitul virtuţii, ceea ce Sfîntul Augustin clasa plin de dispreţ printre „viciile sclipitoare". Perfecţiunea fariseică nu este oare o formă a ceea ce se va numi mai tîrziu *avariţie spirituală*?" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 8).

14. Platon scrie în *Republica* că cetatea artiştilor este o cetate a privilegiaţilor, în care clasele sociale nu sînt nivelate.

VJ: „*Republica* e o măreaţă întreprindere pedagogică ce urmăreşte să formeze paznici, un tip de om nou, şi să restabilească la înţelept armonia funcţiilor, a părţilor sufletului şi a virtuţilor. Înţelepciunea nu e făcută pentru îngerii din naştere, perfect diafani de la origine, ci pentru oameni care se angelizează pe ei înşişi la infinit" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 503).

VJ: „Cartea a IV-a a *Republicii* distinge în suflet trei părţi, în cetate trei clase sociale şi, corespunzînd acestor triade, patru virtuţi dintre care a patra, dreptatea, nu este la drept vorbind o virtute în rînd cu celelalte, ca la Aristotel, ci mai degrabă sinteza tuturor virtuţilor" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 35).

15. Aristotel: „Înţelepţii sînt oameni ieşiţi din comun".

VJ: „Cum să distingem între Calypso şi înţelepciune? Din toate părţile ni se face semn, în pădurea fermecată a miilor de atracţii eudemonice. [...] În orice caz, înţeleptul trăieşte *edeos*: fericirea înţeleptului prin intermediul filosofiei – iată tema universală a Antichităţii. [...] Aristotel vrea pentru înţelept plăcerea cea mai

pură și, de asemenea, cea mai durabilă și mai continuă (*Etica Nicomahică*, X, 7, 2). [...] Preafericit e fericitul înțelept ce se bucură conform cu adevărul! E modul sensibilului de a fi inteligibil. Degeaba se spune că Aristotel extrage cutare inteligibil din cutare sensibil, în timp ce Platon cere o convertire la ideea transcendentă – din punct de vedere moral, nu e aici decît o diferență de grad" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 452).

VJ : „Înțeleptul nu se lasă așadar invadat și nici distras de viața patetică, această viață indiscretă care pătrunde prin toți porii pielii, îmbibă toate organele corpului (*ibidem*, p. 467).

16. Kant afirma că legea morală trebuie să impună respect, și nu să trezească admirația, calitate ce aparține domeniului estetic.

VJ : „Legea, potrivit lui Kant, e autonomă pentru că cere să fie respectată, pentru că trebuie să o împlinim dezinteresat" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 127).

VJ : „Față de lege, Kant nu a admis din partea eului decît un singur sentiment, respectul, pentru că este cel mai puțin sedentar, cel mai puțin fixat și cel mai puțin susceptibil de automulțumire dintre toate ; ceea ce contează nu mai este așadar perfecțiunea sau «cantitatea de ființă» pe care un om a reușit s-o fixeze, ci raportul nostru tranzitiv față de lege, definit în intenție și măsurat de efortul nostru" (*Traité des vertus*, t. 2. vol. 1, p. 9).

17. Schopenhauer : actul estetic este circumscris „lumii evadării în artă".

VJ : „Așa încît sîntem tentați, precum Schopenhauer, să considerăm plictisul mai pozitiv și anterior divertismentului : divertismentul nu ar fi decît plictisul întrerupt, plictisul căruia jocurile, distracțiile și conversațiile îi sustrag, prin fraudă, cîteva clipe efemere și care face ca orice fericire să fie aproximativă" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, pp. 905-906).

18. Sfîntul Augustin afirma că „măsura iubirii este să fie fără măsură".

VJ : „Aici nu există niciodată măsură, niciodată nu e destul ! Singura măsură a iubirii, spune Sfîntul Augustin, e de a iubi fără măsură : [...] iubirea este nemăsurată în sensul pozitiv al unei voințe pentru care toate datoriile se egalizează în infinit. Aici și orele «suplimentare» fac parte din serviciu" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 132).

19. Pascal : subiectul este aruncat într-o lume informă al cărei „centru se află pretutindeni, iar circumferința nicăieri".

VJ : „Dacă, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* ne arată ființa intermediară pierdută în mijlocul unei sfere al cărei centru este peste tot, iar circumferința nicăieri, aforismele despre *Trestia cugetătoare* pun în lumină natura transspațială a raporturilor dintre rațiune și lume : «În întindere, universul mă cuprinde și mă înghite ca pe un punct ; datorită gîndirii, eu îl cuprind» (VI, fr. 348). Și, după cum arată Brunschvicg, asta nu se întîmplă numai pentru că Pascal speculează cele două sensuri, cel propriu și cel figurat, ale cuvîntului «a cuprinde» (*comprendre*) și prin acest verb înțelege succesiv *comprehendere* și *intelligere* : există, desigur, amfibologie, dar, în afara de asta și în același sens literal, mai există și o contradicție profesată cu cinism. Ceea ce constituie misterul nostru problematic și insesizabila noastră intermediaritate nu este echivocul comprehensiunii și al intelecției, ci paradoxul înglobării *reciproce*" (*Pur și impur*, p. 171 ; citește și paginile anterioare și următoare).

20. Leibniz privește lumea ca pe o „frescă frumoasă", fără să fie angajat în ea.

VJ : „În *Criticon*, Andrenio, ca și Leibniz, contemplă scena universului și miile de minuni ale măreței mașini create ; cu o privire uimită, îmbrățișează imensitatea mării și grădinile pămîntului cu frumoasele lor flori multicolore. Sinopsis grandios !" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 58).

VJ : „Percepțiile macroscopice, la Leibniz, se estompează în masa micilor percepții insensibile ce formează fundalul continuu al experienței ; și, de asemenea, a multiplica circumstanțele atenuante și tranzițiile infinitezimale – aceasta este activitatea căreia i se consacră optimismul Armoniei în marea frescă numită *Teodiceea* : răul este un bine mai mic, o umbră plăcută pe tablou, un degradeu agreabil, iar antiteza binelui și a răului nu este mai tranșantă decît cea dintre cald și rece" (*Pur și impur*, p. 97).

21. Pascal : „Sîntem prinși, sîntem înglobați într-o lume amorfă, nedeterminată".

VJ : „În acest fel, la Pascal, ființa umană este scufundată *in medias res* ; scufundată din cap pînă-n picioare, inclusiv rațiunea... Scufundată, mai mult decît angajată : pentru că angajamentul presupune inițiativa voinței și libera opțiune, noțiunea de bine și

de rău și discernămîntul valorilor [...]. Pentru Leibniz, omul nu este scufundat și nici măcar îmbarcat, ci mai degrabă inserat, încastrat într-o lume a armoniei; individul își are locul lui marcat în diferite ierarhii sociale și își joacă rolul sau, asemeni coristului, interpretează partitura pe care i-o atribuie desfășurarea prestabilită a monadei lui [...]. Iar pentru Pascal, dimpotrivă, filosofia este o dramă trăită, iar viața o aventură fără formă, o aventură fără cap și coadă, între două nopți. [...] În acest fel creatura, la Pascal, este vinovată nu *prin ceea ce face*, ci *prin ceea ce este* și, chiar mai simplu, *din cauză că este*: greșește existînd" (*Pur și impur*, pp. 114-117).

22. Kant: „De îndată ce simt plăcere atunci cînd săvîrșesc binele, simțămîntul meu este corupt".

VJ: „Din motive diferite, Kant și Sfîntul Augustin au pledat cu intransigență ceea ce am putea numi cauza *purismului* moral, adică absolutismul necondiționat al sincerității" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 245).

VJ: „Un miligram de complacere sensibilă, va spune Kant, este deja un motiv de suspiciune" (*Philosophie première*, p. 14).

VJ: „Kant [...] e în aceeași linie, cu precizarea că pentru el automulțumirea naturală este suspectă prin ea însăși și fără alt motiv. Istorisind lupta împotriva principiului răului în a doua parte din *Religia în limitele rațiunii pure*, Kant rămîne fidel tradiției austere a contra-voinței. El suspectează plăcerea *ca atare* și *a priori*, și nu din rațiuni empirice: interesul afectiv pe care îl avem față de o faptă bună este deja un motiv de suspiciune, un motiv grav pentru a ne arăta neîncrezători față de maxima pretins dezinteresată" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 556).

VJ: „Și așa cum Bossuet contestă dezinteresarea gnostică pură a lui Fénelon, tot așa Kant, după ce definește exigențele imperativului categoric, începe să se îndoiască de faptul că o virtute hiperbolic dezinteresată în acest sens ar fi posibilă" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 183).

23. Pascal: „E mai bine să nu postești și să te smerești decît să postești și să te simți mulțumit".

VJ: „Vom descoperi caracterul contradictoriu și dialectic al relației cu meritul: meritul este invers proporțional cu perfecțiunea în act, cu alte cuvinte cu cît agentul e mai virtuos, cu atît e mai puțin virtuos. Iată de ce Charles Péguy îl face pe Dumnezeu să spună:

«Prefer un sfînt care are defecte unui păcătos care nu are». Iar Pascal, la rîndul său: «E mai bine să nu postești și să te smerești decît să postești și să te simți mulțumit». Și, în fine, Scripturile: «Zic vouă: Că așa și în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește decît pentru nouăzeci și nouă de drepți care n-au nevoie de pocăință» (Luca, 15,2-7 și 18,9-14)" („De l'ipséité", *Premières et dernières pages*, Seuil, Paris, 1994, p. 186).

VJ: „Pascal spunea: e mai bine să nu postești și să ai mustrări de conștiință decît să postești și să te simți mulțumit. Admirabil paradox! Există o mare neînțelegere cu privire la *inocență* [...]; așa se face că «prejudecata dobîndită» nu este la Pascal prejudecata *ca atare*, revenirea pură și simplă la credințele naive privind oroarea de vid, ci respectul pentru o experiență care dezminte rațiunea carteziană" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 197).

VJ: „Și pentru a parafraza cugetarea magnifică a lui Pascal, vom spune: e mai bine să nu postești și să-ți iubești aproapele decît să postești cu apă doar ca să-i fii pe plac lui Dumnezeu – preocupîndu-te mai ales de prețiosul tău suflet nemuritor și de propriul destin. Dumnezeu nu vrea să fie iubit în acest fel! Acestui ascetism care nu e decît lăcomie spirituală el îi va prefera, cînd va veni ziua, egoismul fără exponent și fără supraconștiință" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 579).

24. Seneca: „Nu învățăm să vrem".

VJ: „Nu există învățare și în acest sens fraza celebră a lui Seneca: «*Velle non discitur*», pe care Schopenhauer o cita atît de des, rămîne mereu adevărată. [...] dacă faptul că am voit mult săptămîna trecută îmi ușurează sacrificiul astăzi, e mai bine să caut altceva – căci sînt pe cale să devin *automaton spirituale*, papagal sau erou împăiat" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 534).

VJ: „Potrivit lui Epictet (*Diatribe*, 1, 4, 14), esențialul nu e să citim *Tratatul despre înclinație*, ci să înclinăm sau să nu înclinăm [...]. Ceea ce contează este actul primar și militant, nu lecția livrescă. «*Velle non discitur*», îi scria Seneca lui Lucilius. Și Seneca ar fi putut la fel de bine să adauge: [...] nu învățăm să începem, ci doar să continuăm" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 72).

VJ: „Ca să vrei, zău așa, îți trebuie voință, iar altă rețetă nu există...: «*Velle non discitur*», nu învățăm să vrem, căci nu e nimic de învățat; e un talent [...] care nu ține «seama de *personaj*» [...]; voința este marea specialitate universală a tuturor oamenilor,

aptitudinea egal împărțită printre toți agenții; într-adevăr, oricît de contradictoriu ar părea acest lucru, puterea-de-a-voi este un *privilegiu universal*, iar acest privilegiu îi aparține omului «în calitatea» sa de om, altfel spus omului fără *quatenus*" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 185).

VJ: „De aici uimirea noastră plină de bucurie dinaintea acestui cadou nemeritat, recunoștința noastră pentru acest har. Trebuie doar să începem, iar Alain precizează că începem prin a sfîrși, actul creîndu-se pe el însuși din nimic, total și complet, împreună cu virtutea *care* îl inspiră și *pe care* o inspiră" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 70; paginile 70-72 sînt comentarii *in extenso* asupra acestei expresii).

25. Samuel Butler: *Life and Habit* (capitolul 2).

VJ: „Aceasta ar fi, în opoziție cu legea, împărăția grației pe care o profetizează Samuel Butler: virtutea și exercițiul dreptății, odată transformate în deprinderi morale, vor fi la fel de consubstanțiale naturii ființei noastre precum circulația sîngelui în vene" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 127).

26. Sofocle: Antigona și legea nescrisă.

VJ: „Echitabilul e sfînta nedreptate pe care Sofocle o desemna deja drept domeniul legilor nescrise; și știm cîtă importanță va atribui Hegel, după Aristotel, gestului Antigonei care încalcă legea lui Creon pentru a-și înmormînta fratele, pe Polinice. [...] Așa e Antigona sfintei nelegiuri ascunse în străfundul sufletelor noastre, așa e Nemesis, care este dreptate omenească, profundă, pneumatică; dreptate nedreaptă, dacă e nevoie, și, dacă e nevoie, incorectă" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 2, p. 78).

VJ: „Finitudinea putinței pune capăt orbește infinității datoriei" (*Paradoxul moralei*, p. 77).

27. Kierkegaard vorbește de viața religioasă a „creștinilor de duminică dimineața".

VJ: „În orarul zilnic, o sarcină succedă alteia, muncile se pretează cu ușurință la intermitențe și la periodicitate [...]. Dar toate aceste concepte devin derizorii atunci cînd e vorba de obligația morală. Totuși ele le ajung celor pe care Kierkegaard îi denumea creștini de duminică dimineața... O dată pe săptămînă, oare nu e aceasta [...] făgăduința unui echilibru pentru o automulțumire conformistă?" (*Paradoxul moralei*, p. 53).

VJ : „Tolstoi o știe la fel de bine ca și Kierkegaard : să fii creștin de duminică – de duminică dimineața între orele unsprezece și douăsprezece – este singura ambiție a burghezilor din parohie" (*Paradoxul moralei*, p. 54).

28. Tolstoi voia să trăiască creștinismul în fiecare clipă.

VJ : „Iată motivul pentru care Tolstoi a suferit că nu a fost decît un predicator și pentru care a vrut cu atîta patimă să fie apostol sau martir. Imposibilitatea de a duce o viață creștină veritabilă, de a trăi cu adevărat după Evanghelie a fost marele său zbucium și culpa sa secretă" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 232).

VJ : „Știm că asta l-a frămîntat pe Tolstoi. A-și conforma conduita doctrinei, aceasta-i himera imposibilă a intransigenților, a puriștilor, a oamenilor dintr-o bucată, a celor sinceri după calapodul lui Alceste, a bunelor voințe lipsite de spirit de finețe" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 237).

29. Pascal îi reproșa lui Descartes Dumnezeul său indiferent față de lumea pe care a creat-o. I-l opunea pe „Dumnezeul lui Avraam", care umple întreaga existență a creștinului.

VJ : „Dar veracitatea lui Dumnezeu și garanția bunătății divine nu corespund în cazul lui Descartes unei experiențe cu adevărat mistice. Descartes e în această privință foarte departe de Berkeley. Scotismul său teologic nu e decît o clauză de stil, un gest de a-și scoate pălăria în fața sfințeniei Ființei absolute sau, cum spune Pascal, un bobîrnac ale cărui efecte în realitatea vieții nu se prelungesc în mod serios în nici o consecință morală (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 352).

VJ : „Aflînd de la Descartes că evidența este cu necesitate univocă, Pascal se folosește de ambiguitate pentru a zdrobi evidențele contradictorii una cu ajutorul celeilalte. Deruta este prețul unui optimism care spune da tuturor lucrurilor. Sîntem pierduți ! N-au mai rămas decît ruine... Ba nu, nu e totul pierdut ! [...] Certitudinea obligatorie și incertitudinea obligatorie se înfruntă. Pascal se gîndea mai ales la viclenia organizată și univocă [...] și la mijloacele de a o dejuca : în credința care, dincolo de orice suspiciune, pariază pe un Dumnezeu transcendent" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, pp. 82 și 87).

VJ : „Pascal, în opoziție cu Descartes, susține evidența simultană a contrariilor. Relativismul neagă dogmatismul pasionat. «Fiecare lucru este adevărat în parte, fals în parte... Nimic nu este cu totul

adevărat» (VI, 385; *cf.* VIII, 567 și I, 9). [...] Rațiunea are dreptate împotriva simțurilor, așa cum credea Descartes, dar în mod paradoxal se întîmplă ca senzația să aibă dreptate împotriva rațiunii (VI, 412; *cf.* II, 82)" (*Pur și impur*, p. 123).

30. Pentru Socrate, un om poate fi moral fără să fie religios. Citește portretul pe care VJ i-l schițează lui Socrate în *Ironia*, pp. 96-101. Distincție profundă între intelectualismul grec și creștinism.

VJ: „Știința lui Socrate se mărginește la faptul formal al neștiinței: știu că nu știu. E singurul conținut al acelui *pe tine însuți* care e acuzativul sau complementul direct al lui *cunoaște* introspectiv. [...] Din acest punct de vedere, conștiința vinovată apare și ca o cunoaștere formală [...]. Această idee a unei căințe generale, a unei căințe fără obiect e inseparabilă de viața creștină" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, pp. 167-168).

VJ: „Nu, grecul nu are obsesia păcatului" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 278).

31. Kant recunoaște că nu există justificare extrinsecă pentru evidența morală.

VJ: „Intenția, spune Aristotel (*Retorica*, I, 1, 1355b, 17-18), îl face pe sofist. Kant mergea și mai departe și se îndoia că a existat vreodată în întreaga istorie a omului un singur act inspirat de purul sentiment al datoriei; această fină culme adamantină a dezinteresării în raport cu care orice deviere trădează maxima suspectă, motivul impur, imperativul ipotetic, amestecul interesului propriu, această culme îngustă exprimă în felul ei caracterul improbabil și aproape ireal al foarte fugitivei intenții" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 75).

32. În *Eutyphron*, Platon își pune întrebarea: lucrurile sînt sfinte pentru că le venerez?

VJ: „În *Eutyphron*, Platon îl pune pe Socrate să întrebe dacă lucrurile pioase sînt pioase pentru că sînt plăcute zeilor sau dacă sînt plăcute zeilor pentru că sînt pioase" (*Henri Bergson*, p. 65).

VJ: „Această intervertire a etiologiei se poate observa la fel de bine în credință. Platon se întreabă, în *Eutyphron*, dacă lucrurile sfinte sînt sfinte pentru că le venerăm sau dacă le venerăm pentru că sînt sfinte; și bănuim că dogmatismul grec considera, probabil, prima eventualitate ca deosebit de injurioasă pentru obiectivitatea

Ideii. Descoperind o «ordine a inimii», Pascal va da acestei alternative adevărata soluție modernă; el împinge pînă la ultimele consecințe paradoxul domnului de Roannez: «motivele îmi apar după...». Bergson, la rîndul lui, va arăta, și cu cîtă luciditate, că hotărîrea premergătoare dă naștere ulterior, pentru a se justifica pe sine, deliberărilor retrospective" (*Iertarea*, p. 178).

33. Fénelon a numit „mercenariat" dependența omului de Absolut.

VJ: „Așa cum vîrtejul, potrivit lui Bergson, imobilizează elanul vital, tot astfel metoda diabolică înfrînge treptat metoda dialectică. Aceste capcane sînt de același ordin ca imperfecțiunile spirituale de care vorbește Sfîntul Ioan al Crucii la începutul lucrării sale *Noaptea întunecată*, de același ordin ca mercenariatul pneumatic de care vorbește Fénelon, în legătură cu pseudo-iubirea, în ale sale *Maxime ale sfinților* (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 543).

VJ: „Preocuparea plină de neîncredere față de dezinteresare face din Fénelon un denunțător extraordinar de vigilent și de suspicios în arta vînării motivelor infinitezimale ale mercenariatului" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 126).

34. Epictet rămîne atașat de anumite concepte ale religiei tradiționale. Înțeleptul era o scînteie desprinsă din Zeus.

VJ: „Ființa noastră morală nu este nici o «avere», nici un depozit care să ne fie remise sau încredințate, și totuși devenim conștienți de ea ca de o sarcină! Simțul comun încearcă stîngaci, prin analogii metaforice sau chiar mitologice, să-și explice acest paradox al unui *onus ethicum*: odată cu Epictet sau cu dogmatismul religios, ea vorbește de o fărîmă din scînteia divină, introdusă în noi pe ușă [...]; agentul nu ar fi nici măcar proprietar, ci depozitar al unei comori prețioase împrumutate viager de zei. Asta înseamnă să confunzi esența cu apartenențele, demnitatea metaempirică cu îndatoririle și să condamni ipseitatea la o heteronomie incurabilă" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 3, p. 40).

35. Anumiți teologi vorbesc de „vinovăție inocentă".
Citește capitolul despre vinovatul-inocent din *Quelque part dans l'inachevé*, p. 75 și urm. Mai general, citește capitolul privind scandalul și absurditatea din *Traité des vertus*, t. 3, pp. 77-95.

VJ: „Vina are în existența ei sinuoasă suișuri și coborîșuri [...]; brodînd pe un fond de vinovăție fără vină, de culpabilitate inocentă,

de culpabilitate difuză, vinile seamănă cu surprinzătoarele fapte diverse de care istoria lumii e presărată în fiecare zi" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 41).

VJ: „Omul vinovat inocent e «victima» răului, dar e «autorul» răutății; victimă, complice, el are libertatea de a face scandal; răul e nefericirea lui, dar *vina e din vina lui*. Într-un sens, răutatea e o consecință a răului și o parte din absurditatea generală; una dintre formele pe care le îmbracă *Nichtseinsollendes* în lumea noastră: Ființa e de proastă calitate, iar voințele se abat de la calea cea dreaptă tot atît de ușor pe cît de des se întîmplă ca ficatul nostru să funcționeze prost. E o mare nenorocire să fii rău, dar ca și cum omul, din cauza finitudinii sale, n-ar fi deja destul de nenorocit, mai vine și răutatea să exagereze nenorocirea și sporește această nenorocire [...]. Nu ar fi oare aplicabilă aici legea avalanșei?" (*ibidem*, p. 83).

VJ: „Vinovatul-inocent este în același timp un inocent-vinovat. [...] E bun? E rău? Fără îndoială, în mod contradictoriu, și bun, și rău: transformarea lui Contra în Pentru necesită imediat o răsturnare a acestei răsturnări, adică o întoarcere de la Pentru la Contra; [...] vinovatul-inocent este deopotrivă inocent și vinovat, mai mult inocent decît vinovat și mai mult vinovat decît inocent" (*Iertarea*, p. 93).

VJ: „Dintr-un alt punct de vedere, indulgența optimistă față de un vinovat-inocent mai mult inocent decît vinovat apare ca intermediară: intermediară între mitul vinovatului pur vinovat și ideea pesimistă a inocentului-vinovat mai mult vinovat decît inocent" (*ibidem*, p. 96).

VJ: „La polul opus, severitatea față de un inocent-vinovat mai mult vinovat decît inocent, *mai mult rău decît prost*, mai mult mincinos decît sincer [...] e o severitate care a cunoscut complexitatea intențiilor, ambivalența și relativa nevinovăție a vinovatului [...]. În această severitate, întărită de experiență, se îmbină așadar descurajarea și dezabuzarea. – Prin urmare, în expresia «a înțelege înseamnă a ierta», acel *înseamnă* anticipează absolvirea" (*ibidem*, pp. 97-98).

36. Preotul savoiard din *Émile* invocă conștiința.
Citește *La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 38.

37. Religia face să vibreze corzile inimii: se vorbește despre o „beție mistică".

VJ : „Bucuria este marea sărbătoare interioară prin care celebrăm inițierea noastră în viața cea nouă și survenirea bruscă a unui cu-totul-alt-ordin. Este beția trează rezervată științei profunde a inocenței" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 404).

VJ : „A zecea carte a *Eticii Nicomahice* nu se va alătura oare în felul ei purismului phaidonian atunci cînd ne propune ca scop activitatea contemplativă, aceea a *nous*-ului hegemonic, care este divinul din om, actul gîndirii pure, cea mai intensă și mai fericită, și care ne face nemuritori încă din această lume?" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 296-297).

38. Goethe vorbea de „durerea de pe crucea de lemn", simbol al creștinismului.

VJ : „«Simpatia» este deci, literal, actul prin care frații mei mă ajută să-mi port crucea, adică *împărtășesc* activ destinul meu, *se împărtășesc* din destinul nostru comun, atestă prin solidaritatea lor această comunitate de esență a tuturor creaturilor care era, după Schopenhauer, fundamentul milei, iar după Proudhon, principiul dreptății" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 105).

VJ : „Goethe a detestat această conștiință excesiv de delicată, această conștiință suferindă care nu-și iartă niciodată nimic" (*ibidem*, p. 166).

39. În *Introduction à la vie dévote*, Sfîntul Francisc de Sales explică această bogată psihologie a religiei.

VJ : „Sufletul simplu, spune Sfîntul Francisc de Sales (*Entretiens spirituels*, XII), e ca o rochie care nu e nici căptușită, nici brodată [...]. Simplitatea exclude pliul reflecției, nu pentru că o precedă, asemenea inocenței prime, ci pentru că o urmează" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 410).

VJ : „În acest sens poate să scrie Sfîntul Francisc de Sales : îngerii nu-și folosesc aripile pentru a zbura pe scara lui Iacob, ci urcă «pe rînd treaptă după treaptă» ; [...] de asemenea : «Bolile inimii... vin călare și degrabă, dar pleacă pe jos și fără să grăbească pasul»" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 159).

40. Singurul sentiment pe care Kant îl admite între legea morală și om este respectul.

VJ : „Respectul respectă la celălalt seriozitatea voinței, de care toți oamenii sînt capabili, care este într-un fel «privilegiul ecumenic»

și talentul universal al ființelor omenești înzestrate cu bună voință în general. El nu onorează reușitele «făptuirii», ci ființa intimă, esența și ipseitatea însăși a persoanei. [...] Într-un cuvînt: respectul respectă intenția, care este invizibilă, este misterul intimității morale" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 147).

VJ: „Nu, regimul apei sfințite și uscăciunea sufletului nu fac o viață de credincios, o viață creștină; și nici «respectul» de care vorbește *Întemeierea metafizicii moravurilor*, acest respect care semnifică distanța și uscăciunea sufletului, nu făurește o viață morală" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 15).

41. Predicînd iubirea pură de Dumnezeu, Fénelon caută un ideal imposibil.

VJ: „Știm cu cîtă luciditate depistează Fénelon, extremistul iubirii pure, în impulsurile centrifuge ale carității clipa aproape insesizabilă în care elanul își dă seama că e elan și se răzgîndește, trece în tabăra cealaltă (*Traité des vertus*, t. 3, p. 406).

VJ: „La fel și Fénelon (*Œuvres complètes*, ed. Jacques Lebrun, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, vol. 2, 1997, p. 585), cînd comentează «supozițiile imposibile»: «Putem foarte bine să dorim posibilitatea unui lucru imposibil... Dar a dori să vrei ceea ce e absolut imposibil chiar și să vrei... înseamnă să nu vrei nimic, să bați cîmpii»; înseamnă absurditate și contradicție" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 184).

42. Stoicii propovăduiau ideea cetățeanului universal.

VJ: „Cetățean al unei cetăți, și nu al altei cetăți, asta are un sens. Cum poți fi însă cetățean al *universului*? [...] Ca și cum ai vorbi despre un patriotism al galaxiei! Și totuși, această extensiune infinită, la limita absurdului și a derizoriului, este cea care măsoară inimaginabila lipsă de măsură a fraternității omenești" (*Paradoxul moralei*, p. 39).

43. Bergson: viața morală este „deschisă".

VJ: „Raportul dintre morala statică și morala dinamică e identic cu cel dintre închis și deschis, dintre presiune și atracție sau aspirație; pentru a ne converti la dinamic, adică la mișcare, trebuie să trecem printr-o mutație aventuroasă. Această mutație, această deschidere și mobilizare a sufletului s-a produs, potrivit lui Bergson, datorită profeților mai întîi, odată cu creștinismul mai apoi" (*Henri Bergson*, p. 187).

44. Epictet vorbea de „teatrul lumii".

VJ (vorbind despre Epictet): „La trufașul filosof stoic, înarmat cu platoșa lui de ataraxie, analgezie și apatie, momentul dramatic nu joacă aproape nici un rol" (*Iertarea*, p. 14).

45. Tolstoi prefera religiei ortodoxe naționale religia „disidenților". Vezi și nota 168 de mai jos.

VJ: „Iată de ce Bergson, în *Cele două surse ale moralei și ale religiei*, se adresează facultăților emoționale: exemplul vieții eroului sau al vieții sfîntului este singurul mobilizator, singurul eliberator, singurul absolut persuasiv; doar el ne dă dorința de a semăna și de a imita, și de a trăi caritatea nu în cuvinte, ci prin fapte. Știm că acesta a fost sensul a ceea ce a propovăduit Tolstoi" (*ibidem*, p. 1076).

VJ: „Tolstoi dorea să ducă o «viață» creștinească și dispera pentru că nu o putea niciodată atinge sau, dacă o realiza pentru o clipă, pentru că nu se putea menține în ea" (*Paradoxul moralei*, p. 8).

VJ: „Asemenea lui Lev Tolstoi, Bergson ne invită la penitență și austeritate: trebuie să ispășim luxul născut din tehnici, să ne impunem, într-un spirit de renunțare, calea purificatoare a sărăciei și a sobrietății" (*Henri Bergson*, pp. 237-238).

VJ: „Această idee a unei beatitudini terestre sau intramundane nu e oare comună lui Bergson și lui Tolstoi?" (*ibidem*, p. 269).

VJ: „Să facă cum spune și, chiar mai bine, să facă fără a spune, aceasta a fost preocuparea constantă a lui Tolstoi; înțeleptul de la Iasnaia Poliana, apostol și hagiograf, nu a ținut oare să trăiască evanghelismul total pe care îl profesa?" (*ibidem*, p. 291).

VJ: „Însă Tolstoi, propovăduind, cu riscul de a se contrazice, nonrezistența la violență, interpretează *Predica de pe munte* în sensul unei logici chietiste și greviste și, în final, al unei capitulări în fața răului" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 282).

46. Ceea ce Fénelon numea „mercenariatul religiei". Vezi nota 33 de mai sus.

47. Pascal: „Fie că Dumnezeu există, fie că Dumnezeu nu există. [...] Deci pariați că exită; faceți-o fără șovăire".

VJ: „Mai întîi, pentru Pascal, obiectul credinței nu este unilateral absurd și nici de o absurditate univocă, ci esențialmente echivoc. Dumnezeu nu este complet ascuns, ci aproape ascuns, *fere absconditus*

(Pascal, *Lettres à Mlle de Roannez*, 1656, Brunschvicg, pp. 214-215; *Cugetări*, IV, 288; VIII, 557, 559, 575, 576, 578, 585, 588), pe jumătate ascuns şi deci voalat; el se arată în mod înşelător, se disimulează sub nişte echivocuri revelatoare; Dumnezeu este dovedit şi nedovedit. [...] Scriptura, spune Pascal, nu vrea să ne înşele, ci vrea să ne pună la încercare; ea se adresează acelora pentru care neverosimilul şi contradictoriul nu sînt întotdeauna obiecţii, ci, în anumite cazuri, dovezi suplimentare: «raţiuni în plus»!" (*Iertarea*, pp. 167-168).

48. Harald Höffding: „Viaţa religioasă este păstrătoarea valorii", ea salvgardează esenţialul din om.

VJ: „Conservarea valorii de care vorbeşte Höffding (*Filosofia religiei*, p. 362) nu este aşadar decît un alt nume pentru cultura morală; căci aşa cum cultura plantelor are încredere în natura fidelă, în pămîntul harnic, în forţele vegetative, la fel cultura morală şi cultul moral au încredere în virtuţile roditoare şi terapeutice ale timpului. Timpul, asemenea solului hrănitor, rodeşte în mod spontan" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 22).

VJ: „Într-adevăr, credinţa dogmatică îi dispensează pe credincioşi să reinventeze valorile în fiecare clipă" (*ibidem*, p. 173).

49. Kant: omul posedă din naştere o demnitate pe care şi-o extrage din substanţialitatea fiinţei sale: fiinţa omului are vocaţia de a vrea.

VJ: „Intenţionalismul degenerînd la rîndul său, criticismul lui Kant separă conţinutul şi forma *a priori* printr-o analiză imanentă şi fundamentează adevărata spiritualitate practică; buna voinţă din *Metafizica moravurilor* va deveni superconştiinţă în intenţionalismul acut al lui Vallier" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 196).

50. Nietzsche: „Devino ceea ce eşti!".

VJ: *„Devino ceea ce eşti* nu înseamnă: «e inutil să devii fiindcă eşti deja ceea ce ai putea să devii», ci mai degrabă: devino la infinit, fiindcă omul nu este niciodată în act tot ceea ce ar putea fi. Fiinţa mea nu e niciodată dobîndită pentru mine definitiv, în mod inalienabil" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, t. 2, p. 24).
Citeşte de asemenea, în capitolul III din *Traité des vertus*, secţiunea a VI-a intitulată „Să devii ceea ce eşti" (t. 2, p. 233).

51. Sfaturile lui Hesiod pentru a trăi bine.

VJ: „Distanța e la fel de mare între cele douăsprezece munci [ale lui Hercule] și eroul nefericit ca și între sarcinile sau muncile lui Hesiod și «efortul» filosofiei moderne! [...] Abia secolul al XIX-lea descoperă, odată cu specificitatea acțiunii, relativitatea dinamistă, militantă și laborioasă a datoriei" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 10).

52. Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuți!".

VJ: „Introspecției socratice îi corespunde stăpînirea-de-sine stoică, luare în posesie efectivă a sinelui de către eu" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 128; referință la *Diatribe*, 1, 1, 1-4).

VJ: „Știința prin care știm de libertatea noastră este un caz privilegiat al semiștiinței prin care, în general, ne știm pe noi înșine. Știu că nu știu nimic, spune Socrate (*Apologia lui Socrate*, 23b), opunînd conștiința neștiinței sale științei quidditative, dar neefective și neconștiente a oamenilor politici, a poeților și a «chirotehnicienilor»; pe de altă parte, știința socratică constă în a se ști pe sine însuși. [...] Socrate nu știe cum să compună poeme și nici cum să fabrice obiecte, dar are conștiința propriei neștiințe, care e un obiect perfect vid și negativ; iar lucrul știut e în atît de mică măsură un obiect determinabil încît trimite paradoxal la subiectul care îl știe și care, știindu-l, se știe *ipso facto* pe el însuși" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, pp. 83-84).

53. Platon a considerat că introspecția este nesănătoasă.

VJ: „Știm ce scandal [...] reprezintă încă știința științei pentru Socrate din *Charmides*. Conștiința se obișnuiește mai repede cu ideea aristotelică a filautiei decît cu cercul vicios al lui «*Gnothi seauton*», și însuși Auguste Comte va combate introspecția cu argumente dialectice valabile pentru orice conștiință-de-sine. [...] În concluzie, eul preferă să se iubească decît să se cunoască! [...] Pascal credea că eul nu e făcut să se cunoască pe el însuși" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 197).

VJ: „Căutarea stăpînirii de sine urmează îndeaproape, la greci, inițierii introspective: cum să nu dorești flexibilitatea, maniabilitatea și disponibilitatea perfecte ale acestui sine insesizabil pe care Socrate a reușit să-l cunoască? A te cunoaște pentru a te guverna, iată [...] obiectul invariabil al unei înțelepciuni ce are ca miză să țină bine în frîu animalul de neîmblînzit care e eul aflat în posesia sinelui" (*ibidem*, t. 3, p. 199).

54. Tolstoi: „Ce-i de făcut?”.
Vezi și nota 192 de mai jos.

VJ: „Or, Rusia seamănă cunoașterii care, abia constituită, se întreabă mai întîi care este misiunea sa, de ce există și cum este posibilă. Ce-i de făcut? și «de ce sînt toate?» și la ce bun? se întreabă Piotr Bezuhov în *Război și pace* (II, V, 1). Slavofil sau nihilist, omul rus din secolul al XIX-lea e un sfinx pentru el însuși și propria lui existență, faptul că «se află aici» este pentru el un subiect inepuizabil de uimire și de speculație, o enigmă care renaște mereu: nici nu a început bine să filosofeze că se și întreabă ce este Rusia, care e sensul vieții ruse și dacă ea nu oferă un mesaj pe care Occidentul nu-l poate transmite” (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 907).

VJ: „Nu știu de unde vin, nu știu încotro mă îndrept, știu doar că sînt [...] și nu știu de ce sînt și nici cu ce rost: acesta e sensul perplexității metafizice a lui Piotr Bezuhov din *Război și pace*; această disimetrie dintre clar și obscur, acest contrast, care e între-vederea însăși a unei clarviziuni și a unei cecități, clarviziune în raport cu quodditatea, cecitate în raport cu peisajele retrospecției și prospecției – iată însuși misterul destinului nostru” (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 85).

55. În Evanghelia Sfîntului Luca, vameșii îl întreabă pe Ioan Botezătorul: „Ce să facem?”.

VJ: „Și dacă faceți bine celor ce vă fac vouă bine, spune mai departe Evanghelia după Luca, ce «mulțumire» puteți avea (Luca 6,27-35)? Grația începe cu *prisosul* (Matei 5,43-47). Dacă faceți bine celor care vă fac rău și dacă-i binecuvîntați pe cei care vă blestemă, fără să nădăjduiți ceva în schimb, foarte bine! În aceste chiasme ies la iveală asimetriile paradoxale, supranaturale și miraculoase ale carității” (*Iertarea*, pp. 170-171).

56. Goethe: „Nu am fost niciodată conștient de mine însumi, am fost șiret”.

VJ: „Lui Charles Du Bos îi plăcea să citeze această vorbă care exorcizează în avans toate farmecele autoscopiei, autobiografiei și autolatriei: «N-am cugetat niciodată asupra cugetării. Am fost șiret». Vorbim bucuroși de virtutea consolatoare a științei; a înțelege ar însemna într-adevăr a converti durerea în cunoaștere, a fixa conștiința în lucruri în așa fel încît să se piardă în ele și să nu revină niciodată la sine” (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 51).

VJ : „Cum să nu opui, de exemplu, nervozitatea romantică obiectivității senine a unui Goethe? «N-am cugetat niciodată asupra cugetării», spune acesta, «am fost șiret» ; iar Fantasio, dimpotrivă, deși încearcă să fie «acel domn care trece», să devină un altul, să evadeze din sine, Fantasio rămîne trist de moarte ; la fel și Arlecchino, în ciuda veșmîntului său multicolor, nu reușește să alunge marea pasăre neagră" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 938).

57. În *Charmides*, Platon definește înțelepciunea drept cunoaștere de sine.

VJ : „Relația magistrală cere distanța dintre elev și maestru, așa cum cunoașterea după *Charmides* pretinde intervalul dintre obiect și subiect, iar cetatea antică cere transcendența statului în raport cu individul. Or, mai degrabă decît cu o situație etică, ce conjugă cele două perspective disjuncte ale actorului și spectatorului, acest regim didactic e comparabil cu regimul disjuncției estetice : maestrul, ca și creatorul, dă fără să primească, discipolul, ca și spectatorul, primește fără să dea" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 49).

VJ : „Conștiința morală constă tocmai în a «participa» și, departe de a se feri de impuritate, își face din ea o profesiune. Cum e posibilă în general această conștiință ? Știm că Socrate contesta în *Charmides* faptul că lucrurile pot să «exercite asupra lor înșile propria virtute» (168 e) și atribuia fiecărei științe un obiect. Așa cum vederea se exercită asupra culorilor, auzul asupra sunetelor, voința asupra binelui, iubirea asupra frumuseții, tot astfel orice știință este relativă la un *eteron ti* [...] ; orice știință este știința intențională a ceva, se exercită asupra a ceva diferit de ea însăși" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, pp. 61-62).

VJ : „Știința lui Socrate se mărginește la faptul formal al neștiinței : știu că nu știu. [...] Nu-i oare aici întreaga materie a conștiinței ?" (*ibidem*, p. 167).

58. „Nu știu ce sînt și nu sînt ce știu."

VJ : „Ce sînt, spune Angelus Silesius, nu știu ; iar ce știu nu sînt. Unde nu-și face oare sălaș conștiința? Dialectica lui La Rochefoucauld se străduiește să contracareze astfel, în impulsurile noastre bune, în smerenie și în intenția pură, acest demon al complacerii" (*Traité des vertus*, t. 1, pp. 160-161).

VJ : „Aici începe paradoxul ispititoarei contradicții, paradox care ar depăși alternativa lui Angelus Silesius. Inocența de dincoace e

încă sub statutul de alternativă, deoarece îi este interzis să se știe inocentă: căci, dacă ar ști, ar înceta să mai fie inocentă; trebuie ales! Omul e tentat în general de trecerea de la inocența lipsită de conștiință la conștiința lipsită de inocență, dar e tentat în plus și de dorința himerică de a reține inocența în conștiință; el *vrea* să știe ce este, continuînd totuși *să fie* ce știe, și invers, așa cum ne va arăta a doua ispită, să fie celălalt continuînd să-l cunoască" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 199).

VJ: „Recunoaștem aici alternativa de nedepășit care împiedică identicul să cumuleze și să sincronizeze realitatea" (*ibidem*, p. 429).

59. În *Confesiuni*, Rousseau vrea să se cunoască pe el însuși, dar deformează adevărul.

VJ: „Complacerea e plăcerea cu un exponent" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 433).

60. Heracle al lui Prodicos ezită la răspîntia drumurilor: ce cale va urma?

VJ: „Răul e importat și ne vine din altă parte, pe canalul sugestiei sau al persuasiunii ce pervertește. Neutralitatea unei voințe care nu este «nici una, nici alta» îl evocă pe Heracle din fabula lui Prodicos, aflat la răspîntia drumurilor, adică la răspîntia virtuții și a viciului" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 360).

VJ: Precum Heracle în apologul lui Prodicos, voința ezită la răspîntia drumurilor; orice motiv poate să încline în mod mecanic acest «*aequilibrium arbitrii*», orice sfat prost poate să determine indiferența acestei libertăți, orice sugestie poate să se înscrie pe *tabula rasa* a acestei inocențe și a acestui zero etic" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 325).

61. „Destinul îl conduce pe cel ce se lasă în voia lui, la fel cum îl conduce și pe cel ce nu se lasă în voia lui".

VJ: „Cu puterea ei șchioapă și desperecheată, semilibertatea noastră este condamnată, asemeni ucenicului vrăjitor, să voiască unilateral: voința voiește de voie, de nevoie (*volens nolens!*) după ineluctabilul sens unic al futuriției. Așadar, voința este imanentă ireversibilului; voința e cea care se află «înăuntru»!" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 26).

VJ: „*Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.* Adică, în limbajul nostru: ireversibilul îi duce de mînă pe cei care consimt futuriției;

el îi tîrîie pe cei care se înverșunează împotriva lui și încearcă nebunește, cu disperare, să meargă împotriva curentului și să urce la origine. Oricum, *ireversibilul-irezistibil* va avea ultimul cuvînt" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 30).

62. Pariul lui Pascal este o alegere oarbă.

VJ: „La fel și Pascal, pledînd pentru credința ce nu poate fi demonstrată, le vorbește necredincioșilor în limbajul utilitar și probabilist al pariului: incapabil să-i convingă cu argumente doveditoare, el încearcă cel puțin să-i persuadeze prin calculul șanselor și îi face să se aplece spre lumea de dincolo, folosindu-se de un raționament riscant și doar plauzibil care, dată fiind marja de incertitudine, nu permite decît ipoteze verosimile" (*Iertarea*, pp. 131-132).

63. Filosoful Renouvier consideră că acțiunea ține întotdeauna de o alegere mai mult sau mai puțin ambiguă.

VJ: „Renouvier (*Traité de psychologie rationnelle*, I, pp. 252-256 și 277-301) a vorbit profund despre acest vertij pasional și imaginativ cu ajutorul căruia alunecăm fără voință, fără reflecție de la ipoteză la judecata despre realitate; conștiința trece pe furiș de la posibil la act, nu pentru a trișa, asemenea relei-credințe în cazul sofismelor, ci pentru că este victima propriei sale dorințe" (*Le-Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 187).

VJ: „*Nu știu, dar ghicesc că urmează să fi știut.* [...] Sentimentul libertății nu e altceva decît această *știință*, plus această *ignoranță*. [...] E ceea ce exprimă Renouvier cînd spune că acțiunea «automotivantă» pare întotdeauna determinată *a posteriori* și liberă înaintea faptului. Necesitatea actelor, ca și finalitatea evoluției, nu e niciodată decît retrospectivă" (*Henri Bergson*, pp. 68-69).

64. *Philebos* al lui Platon ezită între plăcere și știință.

VJ: „Dozajului din *Philebos* îi va corespunde igiena lui Aristotel. Sîntem tentați să spunem că nu mai este nici măcar o chestiune de principiu: la Aristotel, problema care se pune e pur și simplu să avem o înțelepciune bine reglată, pentru care bunurile exterioare nu sînt deloc de disprețuit. Aristotel se dovedește mult mai conformist decît Platon" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 461).

65. Pentru Descartes, evidența este univocă. Nu există decît o singură evidență.

VJ : „Aflînd de la Descartes că evidența este cu necesitate univocă, Pascal se folosește de ambiguitate pentru a zdrobi evidențele contradictorii una cu ajutorul celeilalte. Deruta este prețul unui optimism care spune da tuturor lucrurilor. Sîntem pierduți! N-au mai rămas decît ruine... Ba nu, nu e totul pierdut!" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 82).

VJ: „Omul nu are nevoie de Dumnezeu pentru a se asigura de evidența propriei gîndiri pe moment, dar are nevoie de garanția divină, cum spune Descartes, pentru a se încrede în permanența adevărurilor, pentru a se asigura că adevărurile nu-i vor juca farse cînd le va întoarce spatele sau cînd va dormi; îmi trebuie o cauțiune supranaturală pentru a garanta continuitatea și a depăși clipa, pentru a fi sigur fără ajutorul intuiției că certitudinea intuitivă se va permanentiza" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 522).

66. Pentru Pascal, cele două contradicții sînt evidente; omul nu poate așadar să aleagă între ele decît printr-un pariu.

VJ: „Dezvoltînd înaintea lui Hegel vechi idei heraclitiene, lui Pascal îi plăcuse să sublinieze amfibolia ironică a extremelor și acel du-te-vino al unei cunoașteri ambigue, al unei bi-științe care face naveta în interval" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 450).

67. Philebos alege o știință care își adaugă plăcerea.

VJ: „Platon, în ultimele lui dialoguri, este mai mult ca oricînd pasionat de pedagogie, de ortopedie, de eugenie și de medicină: *Philebos* ne propune un clasament normativ al valorilor și o etică a combinării înțelepte și frumoase" (*Pur și impur*, p. 98).

VJ: „Puțin alb pur e mai alb, mai adevărat și mai frumos decît mult alb amestecat [...]. Iar Nietzsche, ca și cum ar fi citit *Philebos*: se întîmplă ca o singură mare certitudine să prevaleze asupra unei multitudini de posibilități, de prezumții și de aproximații" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 157).

68. Aristotel spunea: „Rușinează-te de tine însuți" și „Exersează dreptatea". Aceste două maxime au un caracter necondiționat și imperios.

VJ: „Vîrsta rușinii, indiferent că pune sau nu în joc valori etice, este întotdeauna contemporană cu semiconștiința îngrijorată [...] Mă rușinez, deci exist" (*Traité des vertus*, t. 3, pp. 451, 456).

69. Bergson și Schopenhauer propun intermitența drept esența însăși a artei.

VJ: „Intermitenței și caracterului sacadat al vieții estetice i se opune continuitatea cotidiană a unei vieți morale. Arta își circumscrie în plină existență Grădinile sale închise și Insulele fericite ori ale bucuriei (Gabriel Fauré, *Le Jardin clos*; Emmanuel Chabrier, *L'Île heureuse*; Claude Debussy, *L'Île joyeuse*), care sînt asemenea oazelor magice ale delectării și încîntării" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 238).

VJ: „În opoziție cu intermitența estetică, am arătat că voința etică ar trebui, în principiu, să vrea nu din timp în timp (căci această discontinuitate e deja injurioasă pentru ea), ci tot timpul" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 17).

70. Reprezentantul perfect al acestei vieți neserioase este Don Juan: el ignoră solidaritatea trecutului cu viitorul.

VJ: „Dorința de a actualiza toți posibilii conținuți în potență în experiența sensibilă, precum și dorința de plăcere și tentația neînfrînată sau frenetică a pluralului: iată patosul lui Don Juan" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 423).

VJ: „Don Juan nu este serios, el care aleargă din frumusețe în frumusețe fără să zăbovească lîngă cineva și face din viața lui galantă un scherzo: și el ia repede piciorul de pe pedală pentru a nu prelungi peste măsură vibrația patetică a sentimentului" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 981).

VJ: „Juan, omul modernisim, nu e oare deopotrivă condotier și conchistador, conducător al operațiunii de seducție și cuceritor de femei?" (*ibidem*, p. 849).

VJ: „În profunzime, Seriozitatea este atitudinea unui om care încearcă să se totalizeze pe el însuși în fiecare experiență; ea ratifică în această privință vocația devenirii, căci devenirea adună în fiecare clipă trecutul și viitorul în prezent: cel puțin aceasta este imanența succesiunii" (*ibidem*, p. 970).

71. Leibniz se voia înainte de toate moral. Dumnezeu a ales o lume pe care trebuie să o acceptăm în întregul ei sau să o respingem. Vezi și notele 113 și 122 de mai jos.

VJ: „Pentru Leibniz, omul nu este scufundat și nici măcar îmbarcat, ci mai degrabă inserat, încastrat într-o lume a armoniei; individul își are locul lui marcat în diferite ierarhii sociale [...]. Însăși

filosofia este o «scopie» – microscopie, telescopie sau stereoscopie, o înțelepciune contemplaționistă și, oarecum, o sinopsă panoramică cuprinzînd întreaga frescă a lumii: problema înțelepciunii este deci o problemă de punere la punct, aproape o problemă de optică: este vorba să obținem un punct de vedere sinoptic asupra acestui *theatrum mundi*, să-l adaptăm pentru totalitatea universului. Miniatură sau grădină cosmică, imagine reflectată în oglinda unei picături de apă, ca în *Monadologia*, sau arhitectură a unui templu universal, ca la sfîrșitul *Teodiceei*, lumea leibniziană este un spectacol în ambele cazuri" (*Pur și impur*, pp. 114-115).

VJ: „Potrivit lui Leibniz, alegerea divină actualizează cea mai multă existență posibilă: și, la fel, alegerea etică bună face să survină, în orice circumstanță, maximum de ființă" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 6).

VJ: „Avem libertatea de a transgresa, adică de a face *altfel*. Acest *Aliter* măsoară, la Leibniz, intervalul care separă Necesitatea logică de Armonie" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 137).

72. Descartes: „Sufletul gîndește mereu".

VJ: „Așa cum sufletul, după Descartes, gîndește mereu, gîndirea prezentă pentru sine fiind o prelungire a evidenței în privința căreia geniul rău al uitării este neputincios, tot astfel, după Fénelon, un suflet iubitor iubește mereu, chiar dacă nu se simte iubind" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 438).

VJ: „Și la Descartes există fărîme de evidență și certitudini instantanee: însă dincolo de faptul că o «hotărîre» constantă și de neclintit veghează la perenizarea intuițiilor disjuncte, dincolo de faptul că o intelecție continuă, replică umană a creației continue (căci sufletul gîndește mereu), ne furnizează garanția că adevărul va fi permanent, plenitudinea cugetătoare se detașează la Descartes pe un fond de neființă săpat în jurul ei de timp și de uitare. [...] Nu există așadar nici un interregn al haosului" (*Philosophie première*, pp. 74-75; citește și continuarea acestui expozeu).

73. Socrate credea în infailibilitatea „demonului" (*daimon*) său familiar care îl sfătuia în ocaziile în care se vedea pus în dificultate.

VJ: „Cînd Platon îl numește *daimon*, demon, trebuie să înțelegem prin aceasta nu atît o ființă intermediară, cît un mijlocitor; sau, mai bine, Intermediar încetează să mai desemneze un locuitor al zonei mijlocii, semi-zeu și semi-om, un hibrid sau un terț: acest medium, spuneam noi, nu este o ființă mediană; acest

medium nu-și are sălașul în spațiul dintre două lumi" (*Pur și impur*, p. 229).

74. „Vicarul savoiard" (Rousseau) face o lungă apostrofă conștiinței care veghează neîncetat asupra omului.
Vezi nota 36 de mai sus (despre *Émile* al lui Rousseau).

75. a) Despre curaj și despre datorie.
Vezi *Traité des vertus*. Despre curaj: *Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, capitolul 2; despre datorie: t. 1, capitolele 3 și 6.
b) Despre clipa curajului, momentul remușcării.

VJ: „Regretul regretă înainte de orice altceva o *stare*, în timp ce remușcarea se căiește de un *act* sau, mai exact, de *acțiunea* inexpiabilă care produce actul expiabil. [...] însă remușcarea e conștiința vinovată a unei întrebuințări greșite a libertății noastre" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 92).

76. Scarlatti: „Muzica e făcută pentru plăcerea urechilor".

VJ: „Așa cum spune Domenico Scarlatti, într-un text care prefațează o colecție de sonate: «Nu există altă regulă demnă de un geniu decît aceea de a plăcea, de a delecta simțul al cărui agrement e singurul scop al muzicii». [Notă a lui VJ: Comparați cu Montesquieu: *Eseu despre gust*, și Racine: prefață la *Bérénice*]" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 384, „Introducere").

VJ: „Privarea de artă poate fi înțeleasă, dar privarea în artă nu e oare absurdă? Nu înseamnă să confunzi creația estetică cu asceza morală?" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 251).

77. Sfîntul Augustin: „Trecutul și viitorul sînt moduri ale prezentului".
Citește VJ, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 92.

VJ: „Să spunem mai mult: chiar dacă Pămîntul ar înceta atunci să se rotească în spațiu, dacă revoluțiile aștrilor în univers ar înceta (*Confesiuni*, XI, 23), timpul ar continua invizibil să dureze, supraviețuind genului uman însuși și mișcărilor cerești care ritmează anotimpurile și punctează anii" (*Ireversibilul și nostalgia*, pp. 88-89).

78. În *Metafizica* lui Aristotel, metafora materiei ce trebuie cizelată joacă un rol însemnat: spiritul îi impune forma materiei amorfe.

VJ: „Faptul că *Metafizica* lui Aristotel se prezintă în anumite privințe ca un tratat despre definiție stă de altfel mărturie pentru

secundaritatea reală a acestei filosofii «prime» : căci a defini nu înseamnă a afirma, ci pur și simplu a enunța *ousia* unei ființe care este deja" (*Philosophie première*, p. 1).

VJ : „Caracterul este astfel foaia albă sau, și mai bine, tabula rasa pe care înscriem ce vrem, lutul pe care educatorul îl frămîntă sau îl modelează după bunul său plac. Nu vorbește oare chiar *Etica Nicomahică* de o [...] înscriere pe tăblițe? [...] Va fi oare Zeu, o tablă sau un vas? Va fi ceea ce-l vom face, acest bloc amorf și masiv, el depinde în întregime de iscusința noastră: căci este disponibilitatea absolută, indiferența funciară la bine și la rău, este, literalmente, *neutrum* – nici una, nici alta. Ce sarcină pasionantă propusă atotputerniciei maestrului!" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 42-43).

VJ : „Mai puțin geometru și mai mult biolog, nu atît raționalist, cît realist, Aristotel se arată deosebit de atent la această duritate inexorabilă a datului : nu vom face greul să urce și nici ușorul să coboare, nu vom preschimba lemnul în fier (*Etica Nicomahică*, 1103a) ; sau, tot așa : focul arde aici la fel ca în Persia" (*ibidem*, p. 57).

79. Aristotel, *Etica Nicomahică*: „Obișnuința este a doua natură a omului".

VJ : „Bunele deprinderi mi-au fabricat o a doua natură sau, cum spune Pascal, o prejudecată dobîndită" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 74).

VJ : „Nimeni nu poate să se laude în mod serios că a dobîndit bune deprinderi morale și că le posedă (căci acesta este sensul cuvîntului *hexis* sau *habitus*) cu titlu de proprietate, avere sau mod de a fi" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 514).

80. Platon citează *nous*-ul lui Anaxagoras care conferea ordine haosului, amestecului tuturor calităților.

VJ : „Atîta timp cît autoritatea gîndirii rămîne intactă, o ordine poate să se regenereze din dezordine, iar haosul, care este confuzia maximă, adică limita metaempirică și superlativul absolut al dezordinii, încă n-a înghițit totul : pentru că acel *nous*, la Anaxagoras, nu provine din nimic, nu e amestecat în nimic, rămîne transcendent în raport cu această harababură, haosul poate deveni cosmos ; astfel, pentru a se face dreptate, trebuie un arbitru sau un judecător «imparțial», altfel spus, o instanță transcendentă care să nu fie ea însăși parte în litigiu, care să nu fie încurcată ea însăși în ghemul pasiunilor sau prinsă în talmeș-balmeșul intereselor" (*Pur și impur*, p. 112).

VJ: „Acel *nous* al lui Anaxagoras este *amiges* după Aristotel (*Fizica*, VIII, 5, 256b), în măsura în care este principiu al mișcării, fiind el însuși pur imobil; *motricitate* neamestecată cu *mobilitate*, el este eferență pură" (*ibidem*, p. 231).

81. În *Phaidros*, Platon utilizează metafora vizitiului ce mînă un car la care sînt înhămați doi cai.

VJ: „Cei doi cai din atelajul descris în *Phaidros* și care aleargă unul lîngă altul corespund disocierii secundare și spațiale a unei deveniri unice" (*Pur și impur*, p. 198).

82. Într-o epistolă către Lucilius, Seneca scrie: „*Velle non discitur*", nu învățăm să vrem.
Vezi nota 24 de mai sus.

83. Pentru Platon, în *Menon*, virtutea e un dar al zeilor.

VJ: „«Darul divin» din *Menon* stă mărturie pentru ezitările lui Platon între înțelepciunea pedagogică și înțelepciunea inspirată. [...] În realitate, anamneza eludează alternativa între dobîndit și înnăscut. Știm cum marele mit eshatologic al pamphylianului, în cartea a X-a a *Republicii*, transferă în infern această libertate de alegere pe care Platon o asociază în orice împrejurare cu destinul" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 47).

VJ: „Inocentul care vrea să i se deschidă ochii îi avea deja deschiși, de vreme ce vrea acest lucru. Acesta e cercul! aceasta e, în *Menon*, contradicția aporetică și paradoxală a inițierii: omul devine ceea ce este deja; dacă este deja, nu are nevoie să devină, și totuși nu ar putea deveni dacă nu ar fi deja în mod vag" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 430).

84. Dialectica din *Banchetul* lui Platon: Diotima din Mantineea ierarhizează diferitele feluri de frumusețe pentru a ajunge la Binele invizibil.

VJ: „Platon o pune pe Diotima să spună: omul ce va fi contemplat unul după altul lucrurile frumoase va zări dintr-odată o frumusețe minunată" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 159).

VJ: „Funcția pe care o are preoteasa Diotima, altfel spus filosofia ezoterică, în *Banchetul* este să degajeze adevărurile parțiale ce sînt repartizate între cinci exoterisme și cinci aparențe încarnate respectiv de retor, călător, medic, autorul comic și cel tragic» (*Traité des vertus*, t. 3, p. 280).

VJ : „Efectivitatea fermecătoare, care ne permite să existăm, vindecă pentru o clipă incurabila noastră maladie metafizică și face din creatură un creator" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 110).

85. Ideea scării morale se regăsește la Sfîntul Ioan Scărarul, care număra treizeci de trepte ale perfecțiunii.

VJ : „Smerenia nu se smerește din ce în ce mai mult și *gradatim*, nu e în mai mică sau mai mare măsură [...]. Ea ascultă așadar de legea lui totul-sau-nimic... Și nici nu ocupă ea însăși o treaptă (a douăzeci și cincea din treizeci după Ioan Scărarul) pe *Scara sfîntă care duce la cer* ! Astfel se explică caracterul verbal și arbitrar al discuțiilor teologice privind «treptele» smereniei : știm că Regula benedictină enumeră douăsprezece ; [...] cît despre Sfîntul Bernard, el reproduce pur și simplu acele *duodecim gradus* ale Sfîntului Benedict pe care Sfîntul Toma, în ce-l privește, le enumeră în sens invers" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 396).

VJ : „Etica nu conduce, ca arta, la edificii, ci mai curînd la turnuri Babel infinite. Poate că așa ar trebui să înțelegem scara anagogică la Ioan Scărarul, și chiar la Sfîntul Toma, Sfîntul Bernard, Sfîntul Benedict sau Sfîntul Bonaventura" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 517).

86. Sfîntul Benedict și Sfîntul Bernard : ierarhizarea valorilor revelează o concepție estetizantă asupra vieții morale.

VJ : „Sfîntul Bernard, comentînd cea de-a șaptea regulă a Sfîntului Benedict (Sfîntul Benedict : *De gradibus humilitatis et superbiae tractatus*, P.L. 182, col. 941), spune că trebuie să urci treptele, și nu să le numeri. Și, tot așa, a fi atlet (Epictet, *Diatribe*, 1, 4 și 1, 29-56) nu înseamnă să faci raționamente strălucite despre recorduri precum cei ce se cred atleți și cititorii gazetelor «sportive», ci să ridici tu însuți halterele printr-un efort anevoios [...], să predici așadar prin puterea exemplului" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 270).

87. *Carpe diem !*

VJ : „Deja *Etica Nicomahică* spunea în legătură cu plăcerea : toate lucrurile au în ele un nu-știu-ce divin. *Carpe diem !* De unde știm noi că e interzis să gustăm din roadele acestei sensibilități care este ea însăși, la urma urmei, un dar de la Dumnezeu ?" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 512).

88. Bergson recomandă căutarea percepției în stare pură, eliberată de orice prejudecată.

VJ: „Bergsonismul apără energic ideea unei polarități psihologice, iar dualitatea amintirii și percepției ocupă în *Materie și memorie* un loc central. Percepția pură, nemijlocit solidară cu acțiunea pentru care este făcută și cu impulsurile care o prelungesc, și amintirea pură, dezinteresată asemenea trecutului a cărui pecete o poartă, se disting una de cealaltă după natură, nu după grad" (*Henri Bergson*, p. 96).
Citește, în *Henri Bergson* de VJ, întregul capitol despre suflet și corp, în completare la lectura lucrării lui Bergson *Materie și memorie*.

89. De la Poincaré încoace, știm că totul trebuie să fie instituit, trebuie să fie construit.

VJ: „Așa cum au arătat Henri Poincaré și Le Roy, «faptul» nu e atît datul, cît opera ideală a spiritului. Iată-ne deci în măsură să separăm fără echivoc efectivul de fictiv. Efectivul se opune fictivului precum realul simbolului sau chiar precum «trăitul» «atribuitului»" (*Henri Bergson*, p. 31).

90. Aristotel, în *Etica Nicomahică*: singurul imperativ categoric al fiecărui om este dorința de a fi fericit.

VJ: „Toți oamenii vor să fie fericiți, spun la unison toți înțelepții Antichității [...]. Eudemonismul e mult mai accentuat în *Etica Nicomahică* decît la Platon, dar este totuși o idee comună lui Aristotel și filosofului *Dialogurilor*. Nimeni nu a spus vreodată în Antichitatea greacă: Omul *vrea* să fie fericit, dar *trebuie* să fie nefericit, datoria fiind făcută pentru a contrazice și a contraria voința. Datoria nefericirii, dacă putem spune așa, a fost inventată în vremea lui Kant pentru a contracara voința de fericire" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 438).

VJ: „E ceea ce eudemonismul lui Aristotel va exprima într-o manieră imanentistă (*Etica Nicomahică*, I, 7, 1097), substituind pur și simplu binele transcendent suveran cu fericirea. [...] De aceea, nu sîntem surprinși cînd citim, în cartea a X-a a *Eticii Nicomahice*, că fericirea e o activitate conformă cu virtutea și că înțelepciunea ne face fericiți; că, întrucît plăcerea este amestecată cu fericirea, activitatea înțeleaptă va fi și cea mai agreabilă. De unde ideea omului preafericit, care apare în cartea a X-a a *Eticii*" (*ibidem*, p. 440).
Citește paginile 452 și 453 din *L'Austérité et la vie morale* despre fericire la greci.

VJ: „De la geometria din *Gorgias*, de la metretica din *Omul politic* și din *Philebos* la aritmetica benthamiană, etica rezonabilă nu a

încetat totuși să practice calculul plăcerilor și suputația «logistică» a fericirii" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 79).

91. În *Banchetul* lui Platon, Aristofan afirmă într-un discurs că Iubirea cuprinde în ea o nevoie nerostită de altruism. Această tendință către altruism era personificată pentru Platon de însuși tipul androginului.

VJ: „Da, probabil legea alternativei a împărțit între cele două sexe vocațiile complementare, transferînd asupra androginului mitic nostalgia Omului integral. Geniul spiritului este demiurgul lucrurilor frumoase" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 156).

VJ: „Pasională este în această privință sinteza sufletului și a corpului; menajul pe care acest suflet îl face cu corpul său seamănă cu acei soți frenetici care nu știu ce vor, [...] nesuportînd nici să fie despărțiți, nici să fie împreună: *împreună*, se urăsc; *despărțiți*, absentul tînjește după absenta sa așa cum suspină jumătatea separată de jumătatea sa în mitul Androginului din *Banchetul*" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 299).
Vezi și nota 158 de mai jos.

92. În *Etica Nicomahică*, Aristotel a comparat această problemă cu prietenia: prietenul, spune el, este un alt eu însumi; dacă, prin urmare, îl iubesc, e pentru că mă iubesc pe mine însumi.

VJ: „Iubirea eului pentru propriul eu, adică pentru sine, nu e simplă iubire de sine, ci, în calitate de filautie, e principiul oricărei prietenii: dreptul vrea propriul său bine şi, prin iradiere, pe cel al prietenului, fiindcă acesta din urmă este *allos autos*. [...] «Fiţi prieteni cu voi înşivă» nu înseamnă deci nimic altceva decît asta: ratificaţi această evidenţă eudemonistă, acest truism de bun-simţ al afirmării-de-sine, alungaţi acest spirit de autodenigrare absurd şi contra naturii, această monstruoasă dorinţă de neant care este pentru filautie și pentru tautousie asemenea contrazicerii identității. De aici legătura care unea pentru orice morală greacă cele două idei de înțelepciune și autosuficienţă" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 307-308).

VJ: „Căci utilul fiind, potrivit *Eticii Nicomahice*, în esența lui instabil, prieteniile ce au la bază utilitatea vor fi la rîndul lor nestatornice" (*ibidem*, p. 169).

VJ: „Prietenia adoptă un anumit echilibru și apoi îl păstrează, fără toate acele vertiginoase *crescendo*, *accelerando*, *rinforzando* care alcătuiesc febra iubirii. Prietenul, chiar și absent, se află

întotdeauna la dispoziția noastră și într-un raport invariabil cu noi. Aceasta este suavitatea staționară, suavitatea sedativă a prieteniei, suavitate care e scutită de beția iubirii, dar și de decepții: ea impune apetitului nostru amoros disciplina unui ritm uniform, elanurilor pasiunii familiaritatea afectuoasă născută din obișnuință; ea e răbdare, securitate și cotidianitate, e proza sobră a continuității zilnice" (*ibidem*, p. 152).

VJ: „Prietenia are tempoul propriu, care e andantino, și ritmul propriu, care e cel al cîntecului de leagăn!" (*ibidem*, p. 366).

93. Despre *apatheia* la stoici.

VJ: „Neutralitatea apatică nu este nici o puritate. [...] apatia e incapabilă să întemeieze o viață morală concretă, ferventă și plină de sacrificii. Austeritatea purificatoare nu refuza deschis: austeritatea apatică refuză prea mult [...] Apatia, dacă e într-adevăr omenească, ne permite încă să deslușim urma încercărilor suferite, așa cum Nietzsche și romanticii deslușeau pe chipul seninătății grecești acea cută imperceptibilă a angoasei ascunsă în colțul gurii" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, pp. 572-573).

94. *Philebos* al lui Platon încearcă o dozare a diverselor elemente ale vieții.

VJ: „Platon, în *Philebos*, vorbește despre plăceri «pure», neamestecate cu durere, iar Bergson despre o percepție «pură», fără nici un adaos de amintire" (*Pur și impur*, p. 10).

VJ: „Așa încît plăcerile «impure» nu sînt pur și simplu acele false plăceri de care se vorbește în *Philebos*, plăceri amestecate cu suferință, plăceri relative la sațietate și vacuitate, plăceri născute din nevoie: pare că toate plăcerile seamănă într-o oarecare măsură cu divinitatea bicefală din *Phaidon*" (*Traité des vertus*, t. **1**, p. 65).

95. La mistici precum Sfîntul Ioan al Crucii, principiul alegerii rămîne foarte vizibil: el cere să se respingă sensibilul, care e un obstacol în calea fericirii.

VJ: „Ar fi ușor să opunem misticilor nopții marele întuneric al lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, acea *noche oscura* a Sfîntului Ioan al Crucii, metaforele solare din cartea a VI-a a *Republicii*" (*Le Nocturne*, p. 14).

96. Dacă Chrysippos respinge unitatea absolută a virtuții, el insistă în schimb asupra înrudirii care există între cele patru virtuți. De exemplu, cumpătarea domolește impetuozitatea pulsiunilor.

VJ : „E adevărat, Galen îi reproșează lui Chrysippos că revine, admițînd perfecțiuni multiple, la «roiul» din *Menon*. Totuși, Chrysippos crede, asemenea megaricilor, că virtutea este o esență unică numită în mai multe feluri : virtuțile sînt deopotrivă inseparabile și diferite" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 37).

97. Aristotel spunea că dreptatea nu epuizează moralitatea.

VJ : „Căci o stabilitate ale cărei singure resorturi sînt utilul și «ofelimitatul» este ea însăși, cum bine a înțeles Aristotel, aparentă, precară și versatilă dacă nici o inspirație binevoitoare, nici un imbold al inimii nu o reînnoiesc, un pact lipsit de bună voință nefiind decît o hîrtie fără valoare" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 324).

98. Baltasar Gracián și manualul său *Ascuțimea și arta ingeniozității.*

VJ : „Gracián a scris un *Tratat despre vorbele de duh* sau *Agudeza y arte de ingenio* [...], *agudeza*, adică vorbă de duh, poantă, cuvînt mușcător [...]. Vorbă de duh sau oricum i-am mai spune, jocul de cuvinte e un fel de pizzicato al discursului" (*Liszt ou la Virtuosité*, pp. 91-92).

VJ : „*Agudeza* sau Poanta lui Baltasar Gracián reprezintă într-o manieră frapantă acest «conceptism» spaniol care nu e decît eterna noastră prețiozitate. Conștiința din ce în ce mai abilă și descurcăreață decade din dialectică la vorba de duh și la replica mușcătoare" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 398).

99. Kant neagă sensibilul în ansamblul său, ceea ce el numește „patologie".

VJ : „Afirmînd unitatea contranaturală sau supranaturală, protestînd împotriva a ceea ce Kant va numi patologie și înlocuind trăitul (adică doritul, savuratul, resimțitul) cu hotărîtul nonpatologic sau nonpatic, voința ar decreta suprimarea acestui plural erotic și reducerea la unitate, dacă nu prin violență, cel puțin prin forță, a conștiinței frivole" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, pp. 422-423).

VJ : „Kant expediase umoarea în sfera «patologică» a temperamentului și în afectivitatea suspectă a lui *Gemüt* : căci oscilațiile temperamentului sînt treaba antropologiei, așa cum variațiile de temperatură sînt treaba meteorologiei" (*ibidem*, p. 486).

VJ: „Kant, pentru care orice înclinație și orice «patologie» sînt suspecte, profesează chiasmul în rigoarea lui cea mai paradoxală! Ce geniu malițios a încrucișat astfel, pentru a ne atrage în cursă, Binele cu urîțenia? [...] «A părea», aceasta e hieroglifa ce trebuie descifrată" (*Traité des vertus*, t. 3, pp. 316-317).

100. Aristotel face distincții, ceea ce implică un comandament moral condiționat, și nu categoric, radical.

VJ: „La urma urmei nu Platon, ci mai degrabă Aristotel este, prin *Etica Nicomahică*, adevăratul fondator al cazuisticii și cel care ține cont de modalitățile circumstanțiale" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 2, p. 81).

VJ: „Pornind de aici distincțiile lui Aristotel devin plauzibile; a face răul din ignoranță nu înseamnă întotdeauna a face răul involuntar – căci nu orice ignoranță este scuzabilă... Să reamintim axioma *Eticii Nicomahice*: exercitarea activității făurește dispoziția (III, 5, 17)" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 45).

VJ: „Acolo unde Socrate nu recunoștea decît neantul neștiinței, Aristotel va admite degradeurile virtualității și penumbra semiconștiinței" (*ibidem*, p. 47).

101. Sfîntul Augustin, în *De mendacio* (*Despre minciună*), spune că nu este permis niciodată să mințim.

VJ: „Adevărul profund în spirit e adesea mai adevărat decît adevărul literal, iar pseudo-cazurile de conștiință ale deontologiei valorează cît niște sofisme. [...] E motivul pentru care Sfîntul Augustin conchide în *De mendacio* (*Liber unus*, IV, 5): ceea ce îl face pe mincinos e înainte de toate credința" (*Du mensonge*, în *Philosophie morale*, p. 218).

VJ: „Veristul din *De mendacio* mă îndeamnă să-mi păstrez pur și aseptic prețiosul meu suflet nemuritor, chiar de-ar fi ca întreaga seminție omenească să se infecteze în locul meu" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 257).

102. Răspunzîndu-i lui Benjamin Constant, Kant declară că adevărul este preferabil întotdeauna minciunii și că nu trebuie să mințim niciodată.
Vezi și nota 36 de mai sus.

VJ: „Kant îi reproșează lui Benjamin Constant faptul că a susținut că minciuna este permisă: agentul moral ar fi obligat să le spună

adevărul doar celor care au dreptul la acest adevăr; Kant afirmă la rîndul lui: veracitatea este cerută în mod absolut și necondiționat, indiferent ce dezavantaj ar rezulta de aici. *Întemeierea metafizicii moravurilor* oferea și motivul, acela că minciuna anihilează demnitatea persoanei: atunci cînd persoana nu crede ea însăși ceea ce îi spune alteia, această persoană are mai puțină valoare decît un lucru. Așadar, Kant nu ar fi de acord – nu mai mult decît Sfîntul Augustin – cu «*minus malum*» și cu minciuna «patriotică»" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 247).

103. Aristotel determină „măsura justă" prin intermediul rațiunii, al logicii, ceea ce corespunde „spiritului de finețe" al lui Pascal.

VJ: „Aristotel, teoreticianul «liniei de mijloc», Montaigne și Pascal, care filosofează asupra spiritului de finețe, fac poate aluzie la ochirea precisă și punctuală a unei ținte, și a mijlocului acestei ținte" (*Etica Nicomahică*, II, 6, 1106 b; Montaigne, *Eseuri*, I, 9; Pascal, *Cugetări*, 72, 82 (II), 381 și 408; (VI) și a III-a Scrisoare Provincială) (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 185).

VJ: „Iar în ce-l privește pe Aristotel, el se străduiește nu să dozeze compusul, ci să determine măsura justă; nu să urmărească mediatorul care relaționează extremele, ci să stabilească unde își are locul intermediarul" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 7).

VJ: „La rîndul său, Aristotel conformistul, omul empiriei, se instalează în regiunea mediană și confortabilă a *măsurii juste*: Aristotel îi rezervă lui Dumnezeu privilegiul actului pur și abandonează angelismul pentru moderația fericită, adică își alege domiciliul în «peșteră»" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 14).

VJ: „Definind virtutea drept medie justă, Aristotel se exprimă astfel: măsura justă e cea care duce la izbîndă și e obiectul tuturor laudelor" (*Liszt ou la Virtuosité*, p. 46). (Vezi și *Etica Nicomahică*, II, 6, 1106b, 26-27 și II, 9, 1109a, 29-30; referințe date de VJ.)

VJ: „Vedem bine că Aristotel se sforțează în zadar să dea seama de complexitatea faptelor. Verbalismul acestei întregi aritmetici morale se explică în primul rînd prin faptul că nu există niciodată exces în spirit și nici lipsă de măsură în pasiunea dreptății" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 295).

VJ: Aristotel ne-a atras atenția înaintea lui Pascal: există nenumărate moduri de a rata; dar există numai unul de a nimeri [...]; și Aristotel conchidea că, pentru a găsi măsura justă, e

nevoie de îndelungi tatonări și de mult noroc. [...] eșecul e facil, iar reușita, dimpotrivă, întotdeauna norocoasă, [...] căci eroarea e pletorică, după cum răul abundă" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 124).

104. În „dialectica naturală", Kant pune în lumină faptul că plăcerea poate fi obiect al minciunii.

VJ : „Așa cum La Rochefoucauld urmărește ceea ce Kant va numi dialectică naturală, adică sofismele iubirii de sine, la fel Fénelon denunță gîndurile ascunse legate de cîștig – avariție spirituală și ambiție spirituală – care fac atît de suspect falsul impuls de iubire pură" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 541).

VJ: „Și întîi de toate altruismul, se pare, trimite la egoism: acesta este cel puțin sofismul implicat în «dialectica naturală» a lui La Rochefoucauld. [...] nu există decît intenție rea; lipsită de excitanta ei contradicție internă, această «dialectică» este așadar foarte superficial dialectică!" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 42).

VJ: „Dezamăgirea lui La Rochefoucauld în fața imposturii și a ipocriziei universale nu implică oare tacit un anumit ideal univoc de puritate care este, ca să spunem așa, sistemul de referință al acestei dialectici? Chiar faptul că nici măcar un singur exemplu de virtute pur dezinteresată nu a fost observat vreodată în întreaga istorie a omului – acest fapt nu exclude cîtuși de puțin, potrivit lui Kant, ideea unei dezinteresări-limită și a unei norme regulative valabile pentru toți oamenii" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 46).

105. Spinoza: evidența *conatus*-ului spinozist, dorință fundamentală numită de Spinoza „tautousie", iar de teologi „concupiscență".

VJ : „Neîncrezător în ascetismul creștin și în fobiile sale, Spinoza explică ordinea instinctelor printr-un *conatus* fundamental care este tendința ființei de a persevera în ființa sa și se află așadar în chiar centrul pozitivității ontice" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 62).

VJ: „Astfel, Kant îndrăznește să infirme actualismul afirmativ și pune sub semnul întrebării evidențele pozitivismului eudemonist. [...] De altfel, dacă termenul *Conatus* arată că ființa preocupată să se conserve este amenințată fără încetare de moarte, preocuparea pentru persistența ontică și pentru prezervare implică deja că tropismul fundamental e contracarat și contestat de setea de abnegație" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 13).

106. Kierkegaard: „A renega" înseamnă şi „a nega" în ciuda absurdului.

VJ: „Hristologia în întregul ei, asemănătoare în această privinţă cu ispitirea lui Iov sau cu jertfa cerută lui Avraam, nu este oare potrivit lui Kierkegaard o lungă simulare ce pune sufletul credincios la încercare pentru a vedea dacă va fi un prieten fidel? [...] ispitele îndoielii nu au putere asupra lui şi deci nu ar putea avea cîştig de cauză în faţa crezului său. Dimpotrivă, ele întăresc într-un mod de neînţeles acest crez; cel care credea cu disperare şi împotriva tuturor obstacolelor, adică *în ciuda* absurdului, va crede tocmai (nu e o culme?) *pentru că* este absurd, «*quia absurdum*», sau *pentru că* Dumnezeu este obscur" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 258; citeşte şi paginile următoare. E o aluzie aici la celebra formulă atribuită lui Tertulian: „*Credo quia absurdum*").

107. Ceea ce Pascal numea „răsturnarea *lui pentru în contra*".

VJ: „Pe de altă parte, cel care vrea să facă pe îngerul face pe animalul (*Cugetări*, VI, fr. 358-359, ed. L. Brunschvicg), iar reciproca e poate subînţeleasă. Această răsturnare a lui Pentru în Contra îi permite lui Pascal să vorbească, în limbaj platonician, de un «du-te-vino» care umple «întregul interval» (*Cugetări*, VI, fr. 353-354, ed. L. Brunschvicg)" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 969).

VJ: „Inversarea lui Pentru în Contra, ricoşeul lui Contra în Pentru alternează între ele la nesfîrşit, aşa cum alternează procesiunea şi conversiunea. Angelismul şi cinismul îşi pasează astfel creatura într-o perpetuă mişcare de oscilaţie ce seamănă cu acel du-te-vino al suveicii" (*Pur şi impur*, p. 176).

VJ: „Răsturnarea *lui pentru în contra* nega aparenţa pe care prejudecata naivă o afirmase; răsturnarea *lui contra în pentru reneagă* această negaţie şi restaurează astfel o prejudecată dobîndită" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 54).

108. Aristip din Cyrene spune că admite un element ce ţine de sentimentul de vinovăţie în primatul plăcerii.

VJ: „Am putea regăsi acest dublu ultimatum în toate afirmările quodditative ale existenţei: în iubirea pură extremă în primul rînd şi, de asemenea, în moarte. *Mors nulla major aut minor est*, scrie Seneca (Ep. 66); iar Cicero precizează că, întrucît exclude, precum clipa eternă a plăcerii după Aristip, orice gradaţie, orice perenitate, moartea nu e mai bună atunci cînd e lungă decît atunci cînd e scurtă (*De finibus*, III, 14)" (*Traité des vertus*, t. 1, pp. 242-243).

109. La Platon, apărătorii plăcerii precum Philebos apar într-o poziție slabă: ei sînt în defensivă.

VJ: „Și, de altfel, cine ar vrea să fie fericit fără s-o știe, fără această complacere cu sine prin care senzualitatea devine învăluitoare și se bucură de ea însăși, se măsoară pe sine în toate dimensiunile, există nu doar în sine, ci și pentru sine? (*Philebos*, 22e și 28a)" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 71).

110. Distincției dintre bun și rău Kant îi substituie distincția dintre plăcere și datorie.

VJ: „La Kant, faptul însuși de a dori este suspect, oricare ar fi obiectul dorinței, și înclinația ca atare trezește neîncredere; așa încît imperativul sau mai curînd prohibitivul categoric ne-ar interzice să dorim în general. În schimb, problema greacă este doar întrebarea categorială sau circumstanțială a lui *quid*. Ce trebuie să dorim?" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 441).

111. Renouvier vorbește de caracterul „pulsatil" al libertății.

VJ: „Dar și scrupulele și angoasa se nasc acolo unde se pierde încrederea noastră în «intensivitatea» continuă și vindecătoare a timpului [...]; intervine aici timpul cartezian cu, așa cum ar spune Renouvier, momentele sale «pulsatile», și nu devenirea puțin cam prea liniștitoare a lui Leibniz cu evoluția ei continuă, care justifică neliniștea" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 20).

VJ: „Bergson nu are nevoie, pentru a ne face să simțim solemnitatea lui *Fiat*, să exagereze precum Renouvier discontinuitatea acțiunilor libere [...]. Renouvier însuși nu manifestă oare o grijă extremă de a diferenția libertatea de întîmplare? (*La Nouvelle Monadologie*, § 89)" (*Henri Bergson*, p. 75).

VJ: „Libertatea este deci o anumită tonalitate a deciziei sau, cum spune Renouvier, acel caracter al actului uman [...] în care conștiința afirmă în strînsă unitate motivul și motorul identificate cu ea" (*ibidem*, p. 78).

112. Platon stigmatizează atitudinea de „meduză eșuată pe plajă", căreia nu-i pasă de nimic.

VJ: „O plăcere fără amintire, fără previziune, fără calcul fronetic, se spune în *Philebos*, e ca o viață de meduză sau de stridie (60d-e și 34b)" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 67).

113. Economia divină concepută de Leibniz.
Vezi și notele 71 și 122.

VJ : „«Orice corp se resimte de tot ceea ce se întîmplă în univers», citim în *Monadologia* (§ 61) ; și Leibniz reamintește cu această ocazie aforismul lui Hipocrate : toate lucrurile conspiră sau, cum spunea Marc Aureliu, toate lucrurile sînt înlănțuite printr-o legătură sacră. Această contagiune instantanee are drept corolar posibilitatea unei purificări instantanee sau [...] totalizarea eternității în fericirea înțeleptului : căci legea lui totul-sau-nimic se aplică înțelepciunii totale, ca și amestecului total !" (*Pur și impur*, pp. 193-194).

114. Sfîntul Augustin : din punct de vedere psihologic trecutul și viitorul sînt moduri ale prezentului. Putem conchide de aici că totul este prezent (cartea a XI-a, capitolul 14).
Vezi nota 77 de mai sus.

115. Auguste Comte s-a îndrăgostit de Clotilde de Vaux după moartea acesteia.

VJ : „Atît de suspectă, atît de neliniștitoare este adaptarea fidelității închise la absență și depărtare, încît am fi tentați să căutăm adevăratul sens al prezentului într-o inimă infidelă. Andromaca la Racine, Candelas la Manuel de Falla sînt amîndouă intoxicate de filtrul iubirii magice, siderate de spectrul trecutului, fermecate de fascinația amintirii : aceste soții fidele soților defuncți sînt mai degrabă niște somnambule, iar atașamentul lor postum e mai curînd o hipnoză. Așa este în anumite privințe atașamentul pe care Auguste Comte îl jură, dincolo de moarte, fantomei Prințesei sale din depărtări, Clotilde de Vaux" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 148-149).

116. Maeterlinck și „mesagerii grijii" în piesa de teatru *Interior*.

VJ : „În impresionanta dramă a lui Maeterlinck *Interior*, cele două roluri, al mesagerului Grijă care aduce vestea morții și al familiei lipsite de griji reunite după cină și care nu știe încă de teribila nenorocire ce a lovit-o deja – aceste două roluri se întîlnesc și se recompun pentru dramaturg și pentru spectator. Singur timpul permite să fie eludată disjuncția, eludată fără a fi depășită ; același va fi inocent fără conștiință și conștient fără inocență, însă pe rînd și în două epoci succesive ale vieții" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 177).

VJ: „Vorbind de inocența de dincoace, aminteam cum l-a confruntat Maeterlinck într-o întrevedere angoasantă, în *Interior*, pe mesagerul morții care nu îndrăznește să transmită vestea" (*ibidem*, p. 361).

„Sub ceea ce Maeterlinck numește «tragicul cotidian» e un alt tragic, un tragic nuclear pe care omul poate să-l deplaseze, să-l comprime, să-l localizeze, dar nu și să-l micșoreze, și care se conservă într-o stare constantă" (*ibidem*, p. 81).

VJ: „Simbolul ușii închise, atît de fundamental la Maeterlinck, care exprimă faptul că destinul omului este opac și că nu putem întrevedea viitorul, prin transparență sau prin speranță" (*Debussy ou le Mystère de l'instant*, p. 296).

VJ: „Toată această fericire inocentă este la cheremul unui singur cuvînt" (citește toată pagina 174 din *Quelque part dans l'inachevé*).

117. *Philebos* al lui Platon este consacrat unei analize minuțioase și dialectice a ierarhiei plăcerilor.

VJ: „*Philebos* deosebește Dialectica, care își impune să traverseze etapele intermediare, de Eristică, care vrea să facă Unul sau Mai mulți imediat, merge direct la țintă și se dispensează de a mai trece *per gradus debitos*" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 199).

118. Pascal: „Omul nu este decît o trestie...".

VJ: „E de-ajuns să confruntăm, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* și aforismul *Trestiei cugetătoare* (*cf.* II, 72 și VI, 347) pentru a înțelege acest lucru: situația creaturii nu este niciodată absolut tragică, nici disperată; fără îndoială, ea este înghițită de oceanul dublului infinit; dar gîndirea este scutită de naufragiu și iese la suprafață sau plutește ca o supremă epavă și o invincibilă speranță: totul e pierdut, în afară de conștiință, care este demnitatea noastră; așadar, dezastrul nu este total, ci aproape total, iar acest «aproape» este spărtura minusculă pe unde vor intra din nou marile certitudini" (*Pur și impur*, p. 166).

119. În *Phaidon* al lui Platon, Socrate meditează și speculează asupra morții.

VJ: „Deși tratează o cu totul altă problemă decît iertarea, *Phaidon* ne cere și el, după cum se știe, să punem pe liber sensibilul; dar însăși această negație are o semnificație adîncă: filosoful aruncă lest, ca un aeronaut, pentru a urca mai ușor și pentru a se înălța

pînă la Idei; el se descotorosește de toate impedimentele trupești care i-ar întîrzia ascensiunea." (*Iertarea*, p. 127).

VJ: „Mai mult: *Phaidon* însuși – care anunță o întîlnire «acolo departe», în insulele Fericiților – pronunță deja cuvintele evanghelice ale speranței. E cuvîntul ioanic al Viitorului" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 107).

VJ: „*Phaidon*, care se află la originea unei întregi tradiții cathartice, presimte primul acest exercițiu al concentrării spirituale al cărui rezultat se numește Simplitate sau Puritate" (*Fauré et l'inexprimable*, p. 290).

120. Fénelon predica „iubirea pură", adică iubirea de Dumnezeu, dusă pînă la limitele sale.

VJ: „Imboldul către puritate este puritatea însăși: pentru om, nu este altă puritate decît iubirea. Este ceea ce avea să arate cu o admirabilă intransigență teoreticianul extremist al Purei iubiri: iubirea pură, așa cum o concepe Fénelon, nu este la nici un nivel neutralizată de revirimentele interesului propriu, nici frînată în vreun fel de contra-curentul filautiei; egoismul aferent ce refluează asupra altruismului eferent complică, prin intenția lui inversată, intenția simplă și directă a iubirii și îi întunecă transparența clară" (*Pur și impur*, p. 234).

121. Schopenhauer: cel care vrea femeia vrea și copiii.

VJ: „Conștiința cea mai conștientă este întotdeauna într-o anumită privință o marionetă a destinului, jucăria unui vis sau a unei sugestii hipnotice; victima speciei, spunea Schopenhauer; ea este simultan înglobantă și înglobată, în afară și înăuntru, transcendentă față de propriul destin și aflată la remorca lui" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 359).

122. Leibniz: Dumnezeu vrea în cele din urmă lumea așa cum este, lumea cea mai bună cu putință.
Vezi și notele 71 și 113 de mai sus.

VJ: „Leibniz explică: Dumnezeu căuta o rezolvare care să permită aducerea în existență a celui mai mare număr posibil de posibili; or, dacă creatura ar fi răspuns nu, nimic nu s-ar fi întîmplat: totul se sfîrșea de la început, ba chiar dinainte de a începe; nici războaie, nici masacre, nici evenimente de un fel sau altul. Iar Schelling, de acord și el cu Leibniz o dată și numai asupra acestui punct, confirmă: tot posibilul trebuie să se

întîmple" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 72 ; citește pp. 70-72).

VJ : „Un pesimism ce nu îndrăznește să-și spună pe nume este subînțeles la Leibniz îndărătul unui optimism de fațadă și se ascunde sub pioasa apologie a «celei mai bune dintre lumi»" (*ibidem*, p. 123).

123. Kant și-a îndreptat întreaga sa critică împotriva filosofiei dogmatice a secolului al XVIII-lea.

VJ : „Pentru Kant, care provoacă gîndirea să gîndească în afara oricărei forme *a priori*, creaționismul va fi deci idolul cel mai caracteristic al dogmatismului absolutist, după cum va fi și pentru Comte idolul cel mai greu de susținut al metafizicii nonpozitive [...]. Există în ființă subiecte de gîndire la infinit" (*Philosophie première*, p. 201).

124. Fénelon : „ Trebuie să iubim de dragul celui iubit, nu de dragul de a-l iubi".

VJ : „Francisc de Sales (*Tratat despre iubirea lui Dumnezeu*, IX, 9) și Fénelon scriu, să ne amintim, că nu iubim pentru a iubi, ci pentru cel iubit. Căci cel care iubește nu pe cel iubit, ci iubirea, căruia îi place să se simtă iubit și se complace în iubire, acela e mai degrabă un amator decît un amant, iar drama lui nu este decît o farsă" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 407).

VJ : „Fénelon recomanda îndrăgostitului să iubească nu *ca să iubească*, ci *pentru ființa iubită* : *amare amatum*, și nu *amorem* – iubirea fiind făcută nu pentru a se iubi pe sine cu o iubire avortată și contra naturii, cu o iubire rușinoasă, cu o iubire funestă, ci ca să-ți iubești iubita cu o iubire împlinită ; iubirea ce se întoarce la sine, închizînd cercul, este o ratare tristă a iubirii" (*Pur și impur*, p. 238).

VJ : „Cel care iubește fără să se gîndească la a fi iubit va fi cunoscut ceea ce are iubirea mai divin : entuziasmul cu sens unic, uitarea de sine, dezinteresarea. Dezinteresarea la Fénelon, buna voință la Kant, puritatea inimii la Kierkegaard sînt cele trei moduri de a exprima această imperativitate categorică a iubirii care nu cere decît o măsură : maximum, și decît un lot : sufletul în întregime" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 126).

125. În romanele lui Proust, analiza prea subtilă a iubirii devine o complacere în iubire.

VJ : „Să numim complacere plăcerea de a resimți plăcere" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 33).

VJ : „Nu putem să împiedicăm complacerea să ghicească bunătatea conștientă de impulsurile sale bune" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 388).

VJ : „Să reamintim că iubirea cu exponent, iubirea care iubește, așa cum se exprimă Fénelon, nu pe cel iubit, ci faptul de a iubi [...] este sau o farsă, sau o exaltare vidă" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 207).

VJ: „Proust vorbește la rîndul lui de «neputința noastră de a găsi plăcere atunci cînd ne mulțumim să o căutăm». [...] Conștiința o îndepărtează pretinzînd să o rețină sau o ratează voind să o forțeze (în *În căutarea timpului pierdut*, IV, *Sodoma și Gomora*)" (*ibidem*, p. 99).

126. Descartes descoperă gîndirea la persoana întîi : este vorba despre *cogito*.

VJ: „Această cunoaștere nu este o noțiune ca toate celelalte noțiuni, așa cum Cogito-ul lui Descartes nu este un adevăr printre alte adevăruri [...]. Această cunoaștere nu are «acuzativ»: ea știe *că*, fără a putea spune *ce* știe ; ea nu răspunde la întrebarea *Quid?* și e conținută în întregime în *Quod*. [...] de aceea, Cunoaște-te pe tine însuți, care e cunoașterea paradoxală a nimicului științei noastre, este o maximă sibilinică ; ca demonul lui Socrate, ca darul divin din *Menon* sau nebunia divină din *Phaidros* și din *Ion*, ca delirul coribanților de care vorbește Alcibiade în *Banchetul*, ca intuiția inițiatică a preotesei Diotima" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 48).

VJ : „Astfel Descartes le descoperă laolaltă pe Cogito și pe Esse și pe Esse în Cogito. Gîndirea este, deci gîndește" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 157).

127. Fénelon afirma că ascetismul conține mult egoism și multă concupiscență spirituală.

VJ: „Să fie refuzul voluptății o păcăleală? [...] Nu trebuie să aplaudăm predicatorul, ci să facem ce spune [...]. Rațiunea este astfel obligată, printr-o stranie deriziune, să accepte cooperări inavuabile ; motivul bun cheamă în ajutor ceea ce teologii, de la Sfîntul Ioan al Crucii la Fénelon, sînt gata să numească mercenariat spiritual sau concupiscență spirituală, adică avariția,

egoismul și ambiția puse în serviciul interesului superior al mîntuirii. Acest egoism penumatic nu joacă oare întru cîtva rolul prejudecății dobîndite?" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 513).

VJ: „Sensibilul, ca obiect al plăcerii, este tentant în primă instanță. În această privință, Platon este de acord cu Bossuet, iar *Phaidon* și *Timaios* cu *Tratatul despre concupiscență*: trupul este ceea ce ne face să «depindem»; principiu al nevoilor, al pasiunilor și al voluptății, el «tulbură», literalmente, serenitatea și autarhia înțeleptului, întunecîndu-i transparența" (*Pur și impur*, p. 51).

VJ: „Înaintea lui Ioan Scărarul și a isihaștilor Filocaliei ruse, *Phaidon* luptă împotriva dispersării, disipării și distragerii senzoriale; înaintea lui Fénelon, el recomandă dezgolirea și perfecta nuditate interioară" (*ibidem*, p. 654).

VJ: „Sfîntul Francisc de Sales denunță cu luciditate otrava concupiscenței pioase la colecționarii de penitențe care tezaurizează perfecțiunile în vederea mîntuirii lor" (*Paradoxul moralei*, p. 26).

128. Aristotel spune cu destulă naivitate că „prietenul este un alt eu însumi, un alter ego".
Vezi nota 92 de mai sus.

129. Aristotel spunea că „fericirea nu este răsplata virtuții, ci virtutea însăși".

VJ: „Or, cum virtutea nu are sens decît dacă din ea rezultă fericirea, fericirea la rîndul ei nu e fericită decît dacă e croită din stofa plăcerilor. [...] În ce-l privește, Aristotel desemnează prin *eutukia* acest «complex» de viață dreaptă și de reușită, de virtute și de noroc care e ultimul cuvînt al eudemonismului" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 94).

130. La Rochefoucauld înfățișează moravurile epocii sale pe un ton sever.

VJ: „Vînînd, din maximă în maximă, pretextele, scuzele și sofismele ipocriziei, La Rochefoucauld inaugurează cu mult înaintea lui Kant era suspiciunii" (*Paradoxul moralei*, p. 132).

VJ: „Dezamăgirea lui La Rochefoucauld în fața imposturii și a ipocriziei universale nu implică oare tacit un anumit ideal univoc de puritate care este, ca să spunem așa, sistemul de referință al acestei dialectici?" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 46).

131. Kant propovăduiește un imperativ categoric și urgent ce are ca scop să obțină de la oameni o conduită, niște acte.

VJ: „Kant, după ce definește exigențele imperativului categoric, începe să se îndoiască de faptul că o virtute hiperbolic dezinteresată în acest sens este posibilă" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 183).

VJ: „S-a spus că austeritatea va fi obținută doar cu prețul unei crude mutilări: privarea este necesară pentru a înfrîna naturalitatea dezlănțuită. Această disciplină severă este ceea ce Kant va numi datorie. [...] Dacă am putea ajunge la adevăr fără lacrimi și mergînd pe calea bucuriei, am alege acest drum înflorit. Dar trebuie să observăm că și la Kant (oricît de platonică ar părea această rezervă) decăderea creaturii a făcut necesară rigoarea legii" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 423).

132. Kant: decizia morală este „vidă".

VJ: „Criticînd saltul ontologic, Kant spunea că existența nu este un atribut în rînd cu celelalte, nici un predicat *printre altele*: acel nu-știu-ce care deschide intuiției noastre posibilitatea acestei treceri ontologice este el însuși de un cu totul alt ordin decît proprietățile noționale" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 104).

133. Amintirile pe care le evocă la Proust savoarea madlenei înmuiate în ceai.

VJ: „Puterea nostalgică a gusturilor joacă același rol la Proust ca puterea nostalgică a miresmelor la Baudelaire" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 159).

134. Fénelon le reproșa penitenților săi că se complac prea mult în subtilitățile introspecției.

VJ: „Ne plictisim din cauza excesului de inteligență, dar și din prea multă viață interioară; practica introspecției, *noesis noeseos* și dialogul cu sine dezvoltă o tristețe dureroasă care nu e datorată atît monologului egoist la care ele ne limitează, cît suferinței conștiinței în general" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 886).

VJ: „Nu reflectați prea mult asupra rugăciunii voastre" (Fénelon, *Lettres spirituelles*), epigraful lucrării *La Mauvaise Conscience*.

135. Criticile pe care Pascal i le aducea lui Montaigne.
Vezi notele 162 și 163 de mai jos.

VJ : „Începînd cu romantismul, «proiectul prostesc de a se zugrăvi pe sine» pe care Pascal i-l reproșa foarte pe nedrept lui Montaigne (căci Montaigne recunoaște în eul său forma întreagă a condiției umane) – acest proiect prostesc găsește o încurajare în exaltarea lirică a afectivității și a refracției senzitive, precum și în dedarea la freneziile și bețiile subiectivității; eul se delectează captînd impulsurile cele mai fugitive ale inimii sale, tresărirea cea mai ușoară a viscerelor sale" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 391).

136. În tratatul său *Retorica*, Aristotel scrie că un bun orator trebuie să cunoască resorturile ascunse ale oamenilor.

VJ : „Virtutea, spune Aristotel, constă în a ținti punctul mijlociu [...] ca și virtuoșii, virtuozii sînt oratori abili (*Etica Nicomahică*, II, 6, 1106b)" (*Liszt ou la Virtuosité*, p. 79).

137. Fénelon și Sfîntul Francisc de Sales recomandă apatia și ataraxia.

VJ : „Sfîntul Francisc de Sales o spune pe toate tonurile: să nu răspundem; să nu participăm nicicum la dispute (*Introduction à la vie dévote*, VI, 7); să ne prefacem că nici măcar nu auzim vrăjmașul. «Să vocifereze cît va voi la ușă, nu trebuie nici măcar să spunem : Cine-i acolo?» [...] Sales și Fénelon pun în loc tactica pasivă a refuzului absolut, care nu-i face inexistentului nici măcar onoarea indirectă de a-i recunoaște existența acceptînd să se măsoare cu el" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 335).

138. În *Phaidros*, Platon compară răul cu un cal nărăvaș și temător. Vezi nota 81 de mai sus.

139. În *Teogonia* lui Hesiod, haosul apare ca pură nedeterminare.

VJ : „*Teogonia* lui Hesiod, în ciuda titlului ei, nu este o geneză a divinului (în sensul lui Boehme), ci o geneză divină, sau mai exact o cosmogonie" (*Philosophie première*, p. 193).

VJ : „Dramatismul temporal al Facerii nu se distinge mai puțin de «evenimentele eterne» și de monstruoasele convulsiuni anistorice pe care le povestește *Teogonia* lui Hesiod și este tocmai contrariul unei procesiuni" (*Henri Bergson*, p. 257).

VJ: „Această nudă temporalitate a muncii, pe care Hesiod și cartea Facerii ne-o prezintă ca pe un blestem, poate fi comparată cu fatalitatea de neeludat a mijlocirii discursive? [...] Timpii muncii pot fi scurtați, chiar și timpul discursivității poate fi

suspendat în clipa intuiției, dar temporalitatea nu poate fi anulată" (*Ireversibilul și nostalgia*, pp. 106-107).

140. *Theaitetos* al lui Platon.

VJ: „Și încă mai mult înțeleptul din *Theaitetos*, care își conformează conduita idealului său și astfel își face viața imposibilă și suferă din cauza inadaptării sale" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 231).

141. Platon, în *Republica*, pleacă de la aparențele sensibile pentru a ajunge la dialectica modelelor ideale.

VJ: „Ne-am înțeles, aparența nu *este* esența, dar este, în mod partitiv, ceva din esență: există esență în ea; așa cum neființa, potrivit dialogului *Sofistul*, e altceva decît ființa, tot așa aparența e altceva, adică ceva. Nimic nu ar apărea dacă nu ar exista nimic!" (*Philosophie première*, p. 14).

VJ: „Nu există la greci nici o Teodicee care să trebuiască să justifice paradoxologia suavității perfide sau a bunei amărăciuni; grecii au ignorat contradicția aparenței care dezvăluie ascunzînd sau exhibă pentru a deruta" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 456).

142. *Tratatul despre ce sînt relele* al lui Plotin.

VJ: „Socrate nu e singurul care consideră că viciul rezidă într-o ignoranță, că dacă cei răi ar ști, nu ar face răul: elenismul, în general, nu a cunoscut păcatul, care e o pervertire profundă și intimă a voinței; îi lipsește ceea ce Kierkegaard numește simțul «provocării»; eroare, eșec, nocivitate sînt mai ales privări și le tratăm la fel de ușor ca pe o maladie contractată. Dimpotrivă, păcatul pune în cauză eul din eu, tot ce poate fi mai central în noi înșine" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 138).

143. Freud: poate fi eul un obstacol în calea eului?

VJ: „Obstacolul care împiedică sau întîrzie împlinirea dorințelor face mai pasionantă iubirea romanescă. Conștiința se încăpățînează" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 270).

144. Pentru Malebranche, obstacolul era constituit de experiența conștiinței și reflecție.

VJ: „Liber-cugetătorul contestă fără convingere și din vîrful buzelor mărturia irecuzabilă: el ascultă împotriva voinței lui

aceste reproşuri mute ale raţiunii de care vorbeşte Malebranche (*Dialoguri metafizice*, 3) şi pe care însăşi reaua-credinţă continuă să le audă ulterior" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 154).

VJ: „Numai Dumnezeu, spune Malebranche (*Tratat de morală*, II, 7), cercetează rărunchii şi inimile" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 204).

VJ: „Malebranche ştie că trebuie să facem întuneric şi linişte pentru a lăsa Cuvîntul interior să vorbească: aşadar, asceza lui va fi oarecum o cultură a «atenţiei»" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 928).

VJ: „Adevărata ipocrizie e cea a angelismului care volatilizează obstacolul. Şi, în consecinţă, simpla idee că ar putea exista un «caz de conştiinţă» este deja machiavelică" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 111).

145. Pentru Pascal, existenţa însăşi a eului reprezintă obstacolul: „Eul este demn de ură".
Vezi şi nota 135.

VJ: „Eul în întregime este demn de ură, căci interceptează adevărul prin însăşi existenţa sa, pentru ca raza divină să poată trece [...] ar trebui să dispară, aşa cum trebuie, după Schopenhauer, să ne pierdem în neant pentru a evita această suferinţă ontologică care e însuşi destinul Voinţei noastre" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 129).

146. Schopenhauer va afirma că obstacolul din calea adevărului e faptul că am fost aduşi pe lume fără să ni se fi cerut părerea.
Vezi şi nota 145 de mai sus.

VJ: „Întrucît considera devenirea un mod de a fi imperfect, Schopenhauer vorbea despre nefericirea de a exista: omul locuieşte cu domiciliu forţat în devenire, e ocnaşul muncii silnice a temporalităţii; sînt aşadar prejudecăţi eternitare şi ontologice care explică nostalgiile şi langorile noastre" (*Henri Bergson*, p. 269).

VJ: „Cerul valorilor e un cer scindat, iar viaţa noastră frămîntată e după chipul acestui cer scindat. Schopenhauer a anunţat sfîrşitul armoniei leibniziene" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 119).

VJ: „Omul e singura fiinţă care «se miră că există»; sensul şi valoarea vieţii, destinul nostru, raţiunea noastră de a fi, acel *mai curînd decît* într-un cuvînt, acel *potius quam* leibnizian, nimic nu scapă curiozităţii lui interogative. [...] dar e de ajuns să ne atingă o singură îndoială ca să se nască acea «nevoie

metafizică» căreia Schopenhauer i-a consacrat pagini de neuitat: fericirea în calitatea ei de suprem dezirabil devine problematică" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 43).

147. Pentru Platon, esența veritabilă nu este corpul, ci sufletul. Egoismul constituie obstacolul din calea vieții morale, nu egoul.

VJ: „Spunem bine egoismul, și nu egoul: căci egoul este inocent, sau cel puțin indiferent, și mai degrabă amoral sau premoral decît imoral" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 11).

VJ: „E motivul pentru care Platon vorbea deja de un elan (*horme*) ascensional care, sprijinindu-se pe sensibil, se înalță spre cerul ideilor. Obstacolul care, în viața morală, o proiectează pe *horme* înainte nu ar putea fi nici un obstacol absolut, nici un obstacol imaginar, nici un obstacol relativ și netezit treptat" (*ibidem*, p. 16).

VJ: „În altă ordine de idei, egoismul, care contracarează altruismul, e în felul său organul-obstacol al acestuia; [...] dar egoul este în mod paradoxal organ-obstacol pentru că trage în sens invers" (*ibidem*, pp. 20-21).

VJ: „Convertirea la adevăr nu cunoaște decît un remediu: să facem să înceteze crampa egolatră care întoarce spre el însuși un ego fascinat de ombilicul său, să facem în așa fel încît trista monadă să se reîndrăgostească de umanitate. [...] Această deschidere față de celălalt îi permite eului meschin, chircit, dușman sieși, dezbinat în sine însuși să redevină, cum magnific se spune în *Republica*, prieten cu el însuși, *philos eautou*" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 339).

148. Pentru Plotin, „ființele întunericului" sînt sursa răutății omenești.

VJ: „Plotin, într-unul din tratatele *Enneadelor* sale (I, 8), se înverșunează în mod curios să concilieze teoria privativă care îi vine din optimismul și intelectualismul socratice cu un maniheism a cărui influență a suferit-o și care afirmă polaritatea substanțială a binelui și a răului; în efortul său de a sintetiza aceste două tendințe, una pur elenică, cealaltă pur orientală, el ne propune entități verbale și nereprezentabile, precum răul în sine (*autokakon*), care ar fi sursa lucrurilor rele și a ființelor negative, tot așa cum forma binelui este cauza demiurgică a excelențelor particulare; imaginează în concluzie o formă pe dos care ar fi inversiunea nocturnă și, ca să spunem așa, infernală a binelui lui Platon; lumea Absenței ipostaziate ar face pandant *ousiei* așa cum noaptea face pandant zilei și luna soarelui. Acelui

smenos areton din *Menon*, roiului de albine binevoitoare i se opun de acum înainte fluturii negri ai perversității; dar viciile sînt, ca și virtuțile, subsumate unei categorii unice" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, pp. 333-334).

149. Pascal: *Rugăciune pentru a-i cere lui Dumnezeu buna întrebuințare a bolilor.*

VJ: „Dacă gîndirea e incapabilă să pătrundă inconceptibilul, ființa mea, nu inteligența mea, ci ființa mea suferindă se lasă traversată ontic în carnea ei; poate că va surprinde un secret sau nu știu ce mesaj în cursul acestei încercări dureroase care ia în posesie ipseitatea ei totală și se exercită direct asupra existenței personale: durerea devine atunci o transformare, o transfigurare și chiar o transsubstanțiere. E și motivul pentru care Pascal va face o rugăciune pentru buna întrebuințare a bolilor – căci paradoxul e că există efectiv o artă de a ne folosi de boli și o bună întrebuințare a durerilor. Pentru asta, nu putem decît să ne rugăm" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 471).

150. Rousseau crede că omul este la origine pur și că a fost întinat de un rău venit din exterior.

VJ: „În felul ei, tentația civilizației exprimă la Rousseau complexul omului blestemat – blestemat pentru că a părăsit, ca Persephona, fortăreața virginității sale imemoriale [...]. Conștiința fără inocență e oare preferabilă inocenței fără conștiință?" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 259).

151. Alain meditează asupra „poverii corpului care se destinde" apropo de un metafizician pe care îl încearcă dorința bruscă de a căsca.

VJ: „Corpul lăsat de unul singur, vid de conștiință, cască și se detașează de gîndirea atentă, dezvăluindu-și astfel întîrzierea față de tempoul accelerat al spiritului: căscatul, manifestare a nepăsării materiei, exprimă în felul său șomajul unei conștiințe aflate în disponibilitate [...]. Plictisul este așadar în esență maladia omului fisurat și dedublat" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 912).

152. La Fontaine a vorbit de iluzia ce l-a făcut pe un om să ia o scîndură care plutea drept o cămilă.

VJ: „Iluzia supraviețuiește corecției pe care i-o aducem. Bățul continuă să pară frînt în apă, chiar și după ce am înțeles că

această iluzie e produsă de mediul refractant: corecția servește aici la compensarea erorii, dar ea nu face ca aparența să nu continue să apară" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 508).

153. „Asocierilor" de cuvinte sau de idei Remy de Gourmont le va opune „disocieri".

VJ: „Căii facile, deoarece e rentabilă, a procedeului sau a aplicațiilor, creatorul îi preferă calea ingrată, calea anevoioasă, cu primejdii și dificultăți a renegării perpetue care îi derutează pe epigonii porniți pe urmele sale. Această cale semnifică sensul anevoios al celei mai mari rezistențe. E o desprindere de habitudini și de constelațiile acestora, o disociere, cum ar fi spus Remy de Gourmont, şi care previne orice îmburghezire a creației" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 533).

154. Malebranche atribuia cauza frivolității omenești păcatului originar.

VJ: „La Malebranche, ordinea imuabilă și adevărul necesar sînt legate asemenea celor două fețe, una morală, cealaltă matematică, ale aceleiași Legi eterne, ale aceluiași Cuvînt" (*Philosophie première*, p. 81).

155. Ideea profunzimii sensibilului se regăsește și în psihanaliza lui Freud: un lapsus sau un act ratat sînt interpretate ca revelînd o dimensiune mai profundă.

VJ: „Astfel, lapsusul ne face să rîdem pentru că este o victorie fortuită a lentorii, o cădere minusculă a atenției vitale, pentru că este, asemenea unui căscat neașteptat, distragerea fulgerătoare a vigilenței și a libertății noastre" (*Henri Bergson*, p. 170).

VJ: „Un strop de impuritate, spunea paradoxologia stoică a «amestecului total», ar fi de ajuns în principiu să pîngărească întregul ocean; [...] un impalpabil gînd ascuns ar fi suficient. Și chiar mai puțin decît atît: gîndul ascuns al unui gînd ascuns, umbra unei umbre, o fărîmă de complacere, o imponderabilă ipocrizie..., cea mai mică rezervă mentală care se trădează în vreun lapsus revelator – și impulsul bun a și devenit un impuls rău, şi bunele intenții s-au și viciat instantaneu pînă la rădăcină" (*Paradoxul moralei*, p. 103).

156. Hieronymus Bosch vorbește de lăcomie, sau *gula*.

VJ: „Totul e făcut din toate, ca în republica monștrilor și a hibrizilor lui Hieronymus Bosch, în care ființele se unesc în

rapsodii burlești și stranii, în care heterocliții se împerechează în teratologii bufone" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 117).

157. Bergson vedea în lăcomie un „principiu al freneziei".

VJ: „Fiecare tendință merge pînă la capătul ei, ca și cum ar fi singură, și se eternizează fără să-i pese de celelalte, și vrea să ocupe tot locul. Această inerție proprie instinctelor am putea-o numi la fel de bine imperialism sau, pentru a trimite la Bergson, «frenezie» pasională, căci ea instituie între ele o concurență căreia selecția singură nu-i poate pune capăt" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 75).

158. În *Banchetul* lui Platon, Aristofan spune că îndrăgostiții care se privesc în ochi „tînjesc după un dincolo".

VJ: „*Banchetul* a descris în cuvinte de neuitat această dorință de nemurire care îi conferă iubirii întregul ei dinamism și care se exaltă prin zbuciumul însuși (*Philosophie première*, p. 260)".

159. În Facerea, trei personaje intră în joc pentru a explica păcatul originar.

VJ: „Ultimul personaj al acestei drame a ispitirii este femeia. În mitul din Facerea, există încă doi intermediari între empirie și metaempirie: șarpele și femeia. Șarpele o persuadează pe femeie, care îl persuadează pe bărbat" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 332).

160. Tolstoi: *Moartea lui Ivan Ilici.*
Citește frumosul text al lui VJ „Tolstoi și moartea" (Sources, Seuil, Paris, 1988, p. 23 și urm.).

VJ: „Astfel, Ivan Ilici, la Tolstoi, descoperă neantul durerii în ziua în care consimte să moară, în ziua în care încetează să mai fie complicele instinctului nestăpînit: în acea zi binecuvîntată, conștiința împăcată acceptă sacrificiul cu zîmbetul pe buze" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 342).

VJ: „Ivan Ilici, meditînd asupra răului neobișnuit și misterios care-l macină, caută la rîndul lui o alinare, un fel de solacium stoic în conceptul abstract care îi va dilua unicitatea" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 104).

161. Tolstoi, *Anna Karenina*: „Toate fericirile se aseamănă, dar fiecare nenorocire are înfățișarea ei aparte".

VJ : „Prima frază din *Anna Karenina* de Tolstoi opune uniformitatea fericirii polimorfismului nefericirii. Fericirea amorfă pune capăt istoriei... Invincibila forță a destinului, spune Ceaikovski comentînd prima temă din *Simfonia a IV-a* compusă de el, veghează cu gelozie ca plenitudinea fericirii noastre să nu fie niciodată perfectă, ca seninătatea noastră să nu fie niciodată fără nori" (*Pur și impur*, p. 30).

162. *Confesiunile* Sfîntului Augustin: singurele lor elemente romanești sînt reprezentate de istorisirea vieții de plăceri de dinainte de convertire.

VJ : „Cel smerit, dimpotrivă, poartă încă la tîmple urma furtunilor care l-au asaltat, a ispitelor care l-au încercat, a măririlor și a triumfurilor la care a renunțat... Așa a fost probabil Sfîntul Augustin, atît de adînc marcat de patimile vieții... Omenească, prea omenească conștiință ! Smeritul a păcătuit, s-a bucurat și a suferit din plin înainte de a se converti" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 347).

VJ: „Nu știu ce desfătare fără legătură cu această viață mă pătrunde, spune Sfîntul Augustin în cartea a X-a a *Confesiunilor* sale" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 109).

163. *Jurnalul* lui Maine de Biran.
Vezi și nota 135 de mai sus (despre Montaigne).

VJ : „În acest *Jurnal intim* în care Maine de Biran renunță la pudoare pentru a se arăta la cheremul vîntului de februarie sau al parfumului de liliac, spiritul acceptă să fie victima afectivității... Ce proiect derizoriu să te înfățișezi dependent de vremea din dimineața asta ! – căci Montaigne e aici mult depășit de Maine de Biran" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 486).

164. Sfîntul Augustin scoate în evidență căința și remușcările sale.
Vezi nota 162 de mai sus.

165. Michelet a reînviat trecutul.

VJ : „În *Biblia umanității*, Michelet ne arată, în termeni minunați, cum elenismul civilizat a succedat barbariei nemiloase a talionului, îmblînzind monștrii și căpcăunii violenței, renunțînd la orice vendetă, îmbrățișînd pretutindeni cauza omului" (*Iertarea*, p. 102).

VJ : „În cîteva pagini minunate din *Biblia umanității* (pp. 218-219), Michelet, vorbind de Hercule, comentează conflictul dintre liră și flaut la care face aluzie *Politica* lui Aristotel: acest conflict devine lupta metafizică a sobrului Apollo al luminii, a zeului celibatar de la Delphos contra zeului orgiilor, al bețiilor barbare și al rușinoaselor hohote de plîns" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 492).

166. Platon creează un stat ideal, rațional și în mod hotărît futurist, care e *Republica*.

VJ : „Conversiunea de care e vorba în cartea a VII-a a *Republicii* ne abate de la binele specios către binele substanțial: tendința nu-și inversează sensul de una singură. Va veni o zi [...] cînd voluptatea va părea mai aproape de grație decît beatitudinea!" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 453).

167. Rousseau face apologia unui paradis pierdut.

VJ : „Lirismul romantic, deși suferă de solitudine, se ferește de ceea ce privește ca fiind niște promiscuități vulgare. Hamon și Port-Royal, Rousseau și Zimmermann, Kierkegaard însuși au exaltat această fericită solitudine care, departe de a mutila conștiința, îi oferă mai degrabă un loc de retragere în fața plictiselilor somptuoase ale secolului" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 932).

168. Tolstoi se arată pe de o parte omul timpurilor noi, dar este și apostolul fervent al inocenței originare.
Vezi nota 45 de mai sus.

169. Prezentul nemijlocit, pe care Bergson îl numea „ceea ce se face", nu e locul acțiunii morale, care pretinde un minimum de timp pentru a se realiza.

VJ: „Cu cît am făcut mai mult, cu atît rămîne mai puțin de făcut... Dar viața morală contrazice truismele aritmeticii, așa cum contrazice și principiul conservării și al noncontradicției. Ceea ce e făcut nu e deloc făcut. Ceea ce e deja făcut nu e încă făcut! Lucrul făcut se desface treptat și este așadar un ceea-ce-se-face care e simultan un ceea-ce-se-desface: iritant paradox! Cu cît am făcut mai mult, cu atît rămîne mai mult de făcut..." (*Traité des vertus*, t. 1, p. 128).

VJ: „Odată în plus, teoria bergsoniană a intensității ne dă cheia acestei disparități umane, a acestui semiangelism omenesc..." (*ibidem*, p. 129).

170. Aristotel scria că nu putem face ca bătălia de la Salamina să nu fi avut loc.

VJ: „Aristotel spunea: se deliberează asupra viitorului și a posibilului; dar nu se deliberează asupra rezultatului bătăliei de la Salamina. Căci trecutul nu poate să nu fi fost (VI, 2, 1139b, 6-10). Și Platon, *Legile*, IX, 934a" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 223).

171. *Platonopolis*, orașul ideal pe care Plotin a încercat să-l realizeze în Campania.

VJ: „Lumea eshatologiei futuriste și a sfîrșitului timpurilor este un *Oraș*, Platonopolis, Alphaville, Metropolis... sau Brasilia, în timp ce paradisul originilor este o *Grădină*. În opoziție cu Orașul sfîrșitului, Grădina începutului este mai curînd un parc zoologic și botanic, un Eden exotic" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 127).

172. Leibniz susține că ar fi fost posibile și alte lumi diferite de a noastră, dar că Dumnezeu le-a trimis în neant creînd lumea în care trăim.

VJ: „Potrivit lui Leibniz, alegerea divină actualizează cea mai multă existență posibilă: și, la fel, alegerea etică bună face să survină, în orice circumstanță, maximum de ființă [...] De aceea utilitarismul democratic, acționînd «cît se poate de bine», caută cea mai mare fericire *posibilă* pentru cel mai mare număr de oameni *posibil*" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 6).

VJ: „Trebuie să opunem irenismul diplomatic al lui Leibniz intransigenței puriste a lui Kant: acolo unde filosofia imperativului categoric refuză orice tranzacție cu minciuna, orice compromis cu propriul interes, conciliatorul manevrează și se strecoară între confesiunile adverse pentru a găsi «calea oblică», adică pentru a calcula rezultanta și media înțeleaptă ce ar fi, în această lume complexă, soluția tuturor conflictelor" (*Pur și impur*, p. 103).

173. Renouvier s-a amuzat scriind „istoria care n-a avut loc" și a intitulat-o *Ucronia*.

VJ: „Renouvier, raționalist și criticist, a descris în formele sale cele mai magice această taumaturgie a clipei pe care idealismul

o combate așa cum combatem un sofism... Vom suspenda oare vreodată bîlbîiala intervalului?" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 217).

VJ: „Amețitoarele «ucronii» ale lui Wells, autorul romanului *The Time Machine*, sînt în această privință absurdități amețitoare. Ideea însăși că o mașină poate servi la întoarcerea în timp este de două ori absurdă: căci timpul este de două ori mai impalpabil și mai imponderabil decît aerul atmosferic; [...] În nici un chip, sub nici o formă, nici prin surprindere, nici prin violență, nici prin vreo viclenie nu poate fi inversată curgerea acestui flux fără reflux" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 15).

174. Verlaine scria: „Cît de albastru era cerul și ce mare speranța!".

VJ: „În definitiv, în fundalul *Lacului* lui Lamartine, al *Orologiului* lui Baudelaire și al *Colocviului sentimental* al lui Verlaine nu se află tragicul morții?" (*Ireversibilul și nostalgia*, p. 171).

175. Denis de Rougemont: *Iubirea și Occidentul* (1939).

VJ: „Și tot Rougemont își dă osteneala să o spună: «De ce» nu e o problemă, doar «Cum» este pus în cauză [...]. Fidelitatea, în concluzie, nu e o problemă decît pentru sordidul utilitar și pentru că inima nu e prezentă" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 169).

VJ: „În frumoasa lui carte *Iubirea și Occidentul*, Denis de Rougemont persiflează cinismul, lirismul și tragismul romantice care declamă împotriva imuabilității meschine, care opun căsătoriei indisolubile și micropsihiei omului fidel drepturile imprescriptibile ale pasiunii și ale vieții" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 147).

176. Anticii spuneau: „*Mors certa, hora incerta*".

VJ: „De la Evanghelie la Sfîntul Bernard și de la *Imitarea lui Hristos* la *Eseurile de morală* ale lui Nicole, această antiteză a furnizat meditației asupra morții nu numai niște teme de retorică, ci și un subiect cvasi-inepuizabil de reculegere și perplexitate" (*Tratat despre moarte*, p. 132; citește și urmarea acestui capitol pînă la pagina 151). (Vezi capitolul 1, § 3 din *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 20, consacrat în întregime acestui subiect.)

VJ: „Platon povestește cum Zeus, retrăgîndu-le oamenilor darul nemuririi și dorind totuși să le facă pedeapsa mai ușor de îndurat, a decis că vor muri, dar nu vor ști dinainte nici ziua, nici ora: au fost astfel cruțați de supliciul contra naturii al

condamnatului la moarte" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 23 [secțiune întreagă pe acest subiect, pp. 20-28]).

177. Forma originară a datoriei ar fi așadar datoria pe care trebuie să o dea debitorul. E ceea ce au spus filosofi ca Nietzsche sau Simmel.

VJ: „...căci nu există măsură comună între închiderea datoriei sociale şi deschiderea datoriei morale, între juridic și etic – tot așa cum nu se înaintează de la stimă la iubire sau de la logos la sacrificiu printr-un progres continuu. Să continuăm deci să vorbim de debitor, dar ca o metaforă, pentru că e un debitor fără datorie, datoria fiind – dacă poate fi vorba de datorie – fie de nestins, ca aceea a copiilor față de părinții lor [...], fie imaterială..." (*Traité des vertus*, t. 1, p. 116).

VJ: „Prin schimb comutativ, justiţia restabileşte fără încetare nivelarea persoanelor, în așa fel încît nimeni să nu mai datoreze nimic celuilalt, toate datoriile să fie achitate, toate prejudiciile reparate; dar fără încetare denivelarea se restabileşte, fără încetare inegalizarea reîncarcă energia potenţială a scandalului [...]. Toată furia lui Nietzsche împotriva acestei reversibilități vindicative este justificată! Scandalul, în realitate, nu este că primul e cutare sau cutare, ci că există în general primii şi ultimii. [...] Nu, nu ar merita osteneala de a fi denunțat sărăcia bogăției și sterila indigență a luxului pentru a deveni la rîndul tău tristul miliardar pe care îl denunțai" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, pp. 392-393).

VJ: „Toată lumea are drepturi, mai puțin eu" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 2, p. 67).

178. Nietzsche definea poezia ca pe „un dans în lanțuri".

VJ: „La fel cum poezia și muzica, dansînd în lanțuri, cum spune Nietzsche, au nevoie de strictețe riguroasă pentru a fi poetice și muzicale, tot astfel conştiinţa are nevoie de această ghiulea atîrnată de picior pentru a fi uşoară. Dar în vreme ce arta caută obstacolul în mod arbitrar şi ca în joacă, pentru simpla plăcere de a-l depăşi, voința îl întîlneşte cu inocență și cu unica intenție de a asigura fericirea celuilalt" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 19).

VJ: „Muzica e îngrădită în ce o priveşte doar de lanțurile mai mult sau mai puțin arbitrare și convenționale pe care și le-a făurit sieși" (*Quelque part dans l'inachevé*, p. 213).

179. Leibniz își justifica moral teologia bazîndu-se pe două postulate.

VJ: „Potrivit lui Leibniz, alegerea divină actualizează cea mai multă existență posibilă: și, la fel, alegerea etică bună face să survină, în orice circumstanță, maximum de ființă" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 6).

VJ: „O «înțelepciune» a resemnării prea grăbită să se împace cu războiul, nedreptatea și abuzurile, să se resemneze în fața scandalului ce depinde de libertatea umană, această înțelepciune «suspectă» este adesea masca ipocrită a relei voințe, și avem mari bănuieli că înțelepciunea lui Leibniz a fost această înțelepciune un pic prea grăbită" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 79).

VJ: „Avem libertatea de a transgresa, adică de a face *altfel*. Acest *Aliter* măsoară, la Leibniz, intervalul care separă Necesitatea logică de Armonie" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 137).

VJ: „Dar chiar în această privință *potius quam* ridică o problemă și nimeni nu-l va putea împiedica pe Schopenhauer să-și spună (ca și cum i s-ar fi cerut părerea creaturii): ar fi fost mai bine să nu fi existat nimic! [...] *Teodiceea* reconstituie așadar motivația divină, care e întotdeauna o alegere *ex ratione* [...]. Morala fizicii, pe care Leibniz se declară capabil să o regăsească, și însăși ideea alegerii excelente presupun că acestei alegeri îi preexistă niște raporturi inteligibile. [...] Întreg posibilul îi este posibil" (*Philosophie première*, p. 41).

VJ: „Principiul finalității i-a permis lui Leibniz să vorbească în fizică pe limba moralei" (*Paradoxul moralei*, p. 14).

180. Schopenhauer: mitul lui Sisif.

VJ: „Truda silită a lui Sisif, butoiul Danaidelor, care au fost pentru Schopenhauer simbolul disperării, exprimă această fatalitate a eternei reînceperi: o lege de fier l-a privat pe omul osîndit de puterea de a păstra ceea ce a dobîndit; axioma «ceea ce e făcut e bun făcut», care autoriza toate speranțele și ne promitea un viitor luminos, fericit, această axiomă nu mai e decît un nonsens destul de jalnic! [...] Planul înclinat pe care îl urcă Sisif, deși este o simplă pantă, nu are nimic în comun cu dialectica abruptă a Diotimei, nici cu scara lui Iacov, nici cu muntele mistic al Sfîntului Ioan al Crucii: urcușul e de fiecare dată anulat de o nouă cădere" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, pp. 530-531).

181. Spencer afirma că va veni o zi în care oamenii își vor fi împlinit toate datoriile (*Principiile psihologiei*).

VJ: „Cel care cuantifică datoria, ca Spencer, cu alte cuvinte concepe sarcina morală ca pe un *quantum*, în loc să o trăiască ca pe o calitate, se scandalizează din cauza paradoxologiei aritmetice pe care el însuși a fabricat-o. A-ți face datoria nu e o «sarcină» utilă, cum ar fi să sapi o tranșee sau să faci un tunel: inutilitatea acestei «munci» ține de caracterul ei calitativ" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 529).

182. E interesant să studiem evoluția operei lui Bergson.
1. *Eseul asupra datelor imediate ale conştiinței*, apărut în 1888, vrea să surprindă „ceea ce se face".
2. În a doua sa carte, *Materie și memorie*, apărută în 1896, Bergson își aprofundează gîndirea în același sens. „Adevărul este că nu vom atinge niciodată trecutul dacă nu ne plasăm în el dintr-odată. Esențialmente virtual, trecutul nu poate fi sesizat de noi ca trecut decît dacă urmărim și adoptăm mișcarea prin care el se dezvoltă în imagine prezentă, ieșind din tenebre în plină lumină." (ed.cit., p. 119) Bergson precizează: „Ne situăm în trecut de la bun început. Plecăm de la o «stare virtuală» pe care o conducem, puțin cîte puțin, de-a lungul unei serii de planuri diferite de conștiință, pînă la capăt, unde se materializează într-o percepție actuală, adică pînă în punctul în care ea devine o stare prezentă și capabilă de acțiune; în fine, cu alte cuvinte, pînă la planul extrem al conștiinței noastre în care se conturează corpul nostru" (ed.cit., p. 207).

Comentariile lui VJ: „Deși *Eseul* datează de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, adică dintr-o epocă deosebit de nostalgică, Bergson nu spune niciodată: momentul în care eu vorbesc este deja departe de mine; imposibilitatea de a retrăi «ceea ce niciodată nu vom vedea de două ori» nu-i inspiră nici o disperare. *Materie și memorie* subliniază necontenit *diaphora* calitativă care diferențiază trecut și prezent, amintire și percepție, dar trece cu pudoare peste ireparabil și peste deja-nu-mai. [...] Mai mult: în *Materie și memorie* percepția, plină de amintiri, este orientată în mod esențial spre modelarea realului și edificarea viitorului, adică spre acțiune și lupta pentru existență" (*Ireversibilul şi nostalgia*, p. 170).

VJ: „La viitorul anterior totul se luminează și deci Bergson are dreptate să vorbească de o acțiune retrogradă a prezentului" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 951).

3. În ultima sa carte, *Cele două surse ale moralei și ale religiei*, apărută în 1932, Bergson postulează un viitor eshatologic și elaborează o morală a inspirației.

VJ: „Cu toate acestea, dacă inspirația există deja puțin, ea va exista mult grație consistenței declarate, proferate, manifeste pe care i-o propun operele. Libertatea, spune Bergson, își împlinește definirea în natură și, definindu-se, există încă puțin mai mult drept liberă" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 199).

VJ: „Omul, ființa morală, moralizează legile, «ca și cum natura ar avea pretutindeni ochi pe care îi întoarce spre om (*Cele două surse*)»" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 74).

VJ: „Nu e mobilizatoare decît o conștiință «deplină» sau, cum spune Fénelon, «neîmpărțită». Bergson, în *Cele două surse ale moralei și ale religiei*, ne arată cum eroul și sfîntul dau personal exemplu [...] pentru că «lecția» este ea însăși un exemplu, un gest elocvent și un act curajos" (*Traité des vertus*, t. 1, p. 237).

183. Considerațiile lui Baltasar Gracián asupra a ceea ce el numește *Mora*, adică răgaz, putință de amînare prospectivă care îi permite omului să născocească stratageme.
Despre omul precaut, care temporizează, vezi VJ, *Traité des vertus*, t. 1, pp. 256-257.

VJ: „[Gracián] l-a citit pe Machiavelli și a înțeles «puterea de mașinație»" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 28).

VJ: „...trebuie să acceptăm în acest scop principiul dilatoriu și moratoriu al expectativei, pe care Baltasar Gracián îl numește *Mora* sau Răgazul" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 28).

VJ: „Grabei născătoare de avortoni, Baltasar Gracián îi opune încetineala fecundă a «tărăgănării» (*Oráculo manual*, maxima 55; *El Discreto*, capitolul III)" (*Iertarea*, p. 39).

VJ îl citează pe Gracián: „«Trebuie să străbați întinderile timpului către centrul prilejului. Zăbava înțeleaptă pîrguiește succesele și coace tainele. Cîrja timpului face mai multă treabă decît măciuca ghintuită a lui Hercule. [...] Chiar Fortuna răsplătește sporit așteptarea» (*Oráculo manual*, maxima 55, «Omul care știe să aștepte»)" (*Paradoxul moralei*, pp. 93-94; pentru citat, *Oracolul manual și arta prudenței*, în *Oracolul manual. Criticonul*, trad. rom. de Sorin Mărculescu, 3 vol., Minerva, București, 1975, vol. I, p. 27).

184. Evanghelia ne învață că trebuie „să fim pregătiți să murim".

VJ: „În această privință, discursul conceptual, deturnîndu-ne atenția de la moarte la mortalitate, e înainte de toate un discurs frivol, și nu e securizant decît cu prețul acestei superficialități. Călugării din anumite comunități, se pare, își spun unii altora, în chip de salut cotidian: Frate, trebuie să murim... Putem presupune că recită uneori această formulă mecanic și oarecum din vîrful buzelor; în felul lor, care e unul ascetic, iau moartea în ușor" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 25).

185. O legendă rusă ne înfățișează Orașul nevăzut aflat în cer (*cf.* opera lui Rimski-Korsakov, *Legenda orașului invizibil Kitej*).

VJ: „Acest oraș de lumină, ca și orașul nevăzut Kitej, e ceva asemenea Sionului speranței noastre" (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, în *Philosophie morale*, p. 841).

VJ: „Nu este om, fie el oricît de blazat, oricît de corupt, care să nu fi zărit măcar o dată în viață, într-o clipă divină, Cetatea invizibilă Kitej – am spune mai bine: cetatea *aproape* invizibilă, cetatea *abia* vizibilă și uneori, în mod misterios, audibilă, ale cărei clopote sună în imensitatea nopții, cetatea candidă în care soarele de amiază nu lasă umbre asupra lucrurilor și unde fecioara Fevronia, înveșmîntată în lumină și în in curat, apare printre flori și flamuri. «Urc..., totul e alb.» (*Martiriul Sfîntului Sebastian*, V, 2) Această cetate de lumină Kitej se află în străfundul sufletelor noastre; fiecare om o poate găsi, doar o clipă, în simplitatea unei inimi feciorelnice, și poate retrăi astfel prima dimineață a lumii: atunci, el devine din nou, preț de-o clipă, *acela ce merge* și înaintează în ziua plină de lumină, ca și cum ar cutreiera cîmpia" (*Pur și impur*, p. 243).

VJ: „...auzul ne permite să întrevedem inefabilul Kitej, acest oraș invizibil, dar audibil care este Kitejul ezoteric al farmecului" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1, p. 96).

VJ: „Există așadar în Kitej un fel de dialectică transcendentă" (*La Musique et l'ineffable*, pp. 185-186).

186. În *Phaidon* (69c), Platon ne spune că, la bacanale, există mulți purtători de thyrs, dar puțini bacanți adevărați.

VJ: „Vai! Purtătorii de thyrs îi găsești pe toate străzile, și puțini oameni pot spune că iubirea lor de aproapele nu s-a transformat în complacere și în iubire-iubită. Astfel încît spusa din *Phaidon*

rămîne mereu la fel de adevărată. Există mulți nartecofori, dar puțini bacanți adevărați" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 371).

187. Leibniz: „Totul e bine în cea mai bună dintre lumi".

VJ: „Există la Leibniz un pesimism al optimismului (optimism pentru întreg și pesimism pentru părți)" (*Le Mal*, în *Philosophie morale*, p. 349).

VJ: „Dumnezeu are motivele sale. Dumnezeu știe ce face... etc. Cît despre omul lipsit de rațiune, care acceptă ușor optica unilaterală și părtinitoare a egocentrismului, el nu vede decît o singură față a lucrurilor. Recunoaștem în aceste excelente rațiuni pledoaria tradițională de care filosofia Armoniei s-a folosit întotdeauna pentru a domoli neliniștea și a dezarma indignarea. Un pesimism care nu îndrăznește să-și spună pe nume este subînțeles la Leibniz îndărătul unui optimism de fațadă și se ascunde sub pioasa apologie a «celei mai bune dintre lumi»" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, pp. 122-123).

188. În *Phaidros* al lui Platon, Socrate adresează o rugăciune zeului Pan.

VJ: „La sfîrșitul lui *Phaidros*, Socrate îl invocă pe Pan, «zeu al vîntului de vară», și îi cere armonia interiorului cu exteriorul. Explicam de ce consonanța preafericită, de ce consonanța binecuvîntată se dezvoltă asemenea acordului perfect major al aparenței și ființei și face ca anagogia să fie imediată" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 55).

VJ: „Aparența nu este chiar atît de derutantă, fiindcă ea ne pune pe drumul cel bun; e doar superficială, nu e decît un început, dă pur și simplu startul. Există astfel o prietenie între exterior și interior, iar rugăciunea înțeleptului care servește drept epilog pentru *Phaidros* se vede împlinită în urîțenia frumoasă a lui Socrate, așa cum a descris-o Alcibiade în *Banchetul*" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 281).

189. Kierkegaard și Pascal așază în centrul creștinismului lor un Dumnezeu care nu pare să fie Dumnezeu.

VJ: „Știm că hristologia lui Pascal și Kierkegaard și ironia romantică au subliniat în special momentul incognitoului, al chiasmului derutant și al voinței contorsionate; momentul oblicității și al paradoxiei. Un zeu care se camuflează în cerșetor pentru a-l pune la încercare și a-l deruta pe credincios, un demon

viclean care, pentru a-i pierde mai ușor pe naivi, se deghizează în filantrop, un prinț al lumii și înger serviabil, acestea sînt cele două simulări inverse, cele două contrafaceri ce s-au coalizat ca să ne piardă" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 283).

VJ: „Spuneam, vorbind de Mesia după Pascal și Kierkegaard: recunoaștem originalul, în mod paradoxal, după faptul că putem să nu-l recunoaștem; [...] ar fi mai prudent să spunem: recunoaștem originalul după faptul că putem uneori să-l recunoaștem, iar alteori să nu-l recunoaștem! Acest uneori-alteori ne lasă, probabil, în nedeterminare, dar are meritul de a ne atrage atenția asupra capriciilor imprevizibile ale alternanței și ale succesiunii temporale" (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2, p. 173).

VJ: „Întrucît trăim și respirăm în divin, presimțim, potrivit lui Pascal, existența unui Dumnezeu ascuns fără să-i cunoaștem atributele; tot așa ghicim că există un infinit fără să știm ce este" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 744).

190. Cinicii îl aleseseră pe Heracle ca erou.

VJ: „Poate că am putea să ne însușim în acest caz idealul ascetic și atletic pe care școala cinică îl rezuma în cuvîntul «efort» și al cărui simbol a fost pentru ea Heracle" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 267).

191. În *Confesiunile* sale, Rousseau afectează o sinceritate totală.

VJ: „Dar mai ales la teocrații epocii romantice, și în parte ca reacție la pedagogismul lui Rousseau, se produce degradarea raportului didactic" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 59).

192. Într-un pasaj din *Război și pace*, Tolstoi ne înfățișează atmosfera din sînul avangardelor rusești în timpul bătăliei de la Austerlitz. Vezi și nota 54 de mai sus.

VJ: „Dar găsesc că misterele în plină lumină, cele din *Război și pace*, cele ale prințului Andrei pe cîmpul de bătălie de la Austerlitz, care privește cerul pe care se aleargă norii și reflectează la sensul vieții și al morții, spunîndu-și că toate astea sînt insignifiante pe lîngă cerul acela. [...] Misterul aflat în lumină mă interesează și mă atrage mai mult decît subterana lui Dostoievski" („Convorbire cu Françoise Reiss", *Le Monde*, 1977).

193. Fénelon vorbește de o „disecare a preteritului".

VJ: „Fénelon a trăit într-un veac în care pudoarea sentimentelor era regula cea mai importantă a vieții sociale, în care neglijența

confidențelor fără reținere era exclusă cu oroare. Criticile lui Malebranche contra experiențelor de conștiință, cele ale lui Pascal împotriva eului demn de ură și a proiectului indiscret al lui Montaigne de a se înfățișa pe sine exprimă sub forme diferite același obiectivism clasic, aceeași fobie a introspecției. [...] Ca duhovnic, Fénelon a avut, putem spune, o experiență profesională și cotidiană a sincerității; știa tot ce ține de complacere și de exhibiționism la acești penitenți inepuizabili [...] care își petrec timpul [...] disecîndu-și amintirile cu teama de a nu fi făcut prea mult sau prea puțin" (*La Mauvaise Conscience*, în *Philosophie morale*, p. 186).

VJ: „Fénelon a condamnat această disecare maniacă, care e o caricatură a examenului de conștiință și care se înrudește mai degrabă cu confidența indiscretă decît cu penitența" (*L'Austérité et la vie morale*, în *Philosophie morale*, p. 523).

VJ: „Iubirea disprețuiește disecarea și numărarea solecismelor; ea vede aceste detalii de sus! «*De minimis non curat veritas*» (*Carnete*, pp. 215-216), notează Samuel Butler, căruia îi lipsește foarte puțin să considere această indulgență a legii drept principiul oricărei combinări și al oricărei disoluții" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 260).

194. Descartes atacă „memoria preconcepută", adică o memorie întoarsă spre trecut.

VJ: „Fénelon situa dincoace de «grabă» și dincolo de scrupulele resimțite ulterior acest vîrf fin al unui prezent sesizat în fapt [...] așa cum Descartes își situa certitudinea între «precipitare» și «prejudecată»: Să nu te uiți îndărăt, îi scrie el contesei de Montberon (11 septembrie 1708)..., ci să mergi înainte pe calea cea dreaptă; să urmezi *via recta* în raport cu timpul, ca și cu spațiul, prin futuriție, ca și prin mișcare" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 419).

195. Renunțarea la avere e condiția acțiunii morale (exemplu: Sfîntul Francisc din Assisi).
Vezi în special secțiunea „Sărăcie și cerșetorie" în capitolul IV din *Traité des vertus*, t. 2, vol. 1.

VJ: „În locul sărăciei insulare, care se bazează pe atomizarea individului, creștinismul pune la loc de cinste cerșetoria, care înseamnă relație obligatorie cu celălalt și instituie un raport de schimb între sărac și lume. E ceea ce Sfîntul Francisc din Assisi

numește *commercium* [...]. Călugărul franciscan merge cu picioarele goale ca Erosul desculț și vagabond al Diotimei" (*Traité des vertus*, t. 2, vol. 1, p. 312).

VJ: „«*Domina sancta paupertas*», exclamă Francisc din Assisi" (*ibidem*, p. 402).

196. Pascal spunea că ceea ce îl interesează pe vînător nu e atît vînatul, cît vînătoarea însăși.

VJ: „Astfel se verifică o cugetare celebră a lui Pascal: dacă mai mult contează căutarea decît prada, plăcerea de a spolia sau de a umili trimite la rîndul ei în plan secund speranța unui avantaj pe care nu l-am vrea dacă ne-ar fi oferit" (*Traité des vertus*, t. 3, p. 123).

VJ: „Pascal ar fi spus mai degrabă: ai găsit dintotdeauna, prefăcîndu-te a căuta; sau, mai bine, nu ții să găsești, pentru că știi prea bine unde se află lumina. [...] Este cazul să spunem, odată cu Platon (*Republica*, IV, 432c-d): adesea vînătorii caută ceea ce au în mînă" (*Pur și impur*, p. 162).

Bibliografia completă a operelor lui Vladimir Jankélévitch

Lucrările marcate cu asterisc sînt disponible și în format de buzunar.

FILOSOFIE

1931 *Henri Bergson**, Alcan, Paris (ultima ed. PUF, Paris, 1989).

1933 *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris (reed. L'Harmattan, Paris, 2005).

1933 *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, Alcan, Paris (reed. cu titlul *La Mauvaise Conscience*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966).

1936 *L'Ironie ou la Bonne Conscience**, Alcan, Paris (reed. cu titlul *L'Ironie*, Flammarion, Paris, 1979) (*Ironia*, trad. rom. de Florica Drăgan și V. Fanache, Dacia, Cluj-Napoca, 1994).

1938 *L'Alternative*, Alcan, Paris.

1942 *Du mensonge*, Confluences, Lyon; ed. a II-a, 1945 (reluată în *Traité des vertus*, capitolul IX, Bordas, Paris, 1972).

1947 *Le Mal*, Cahiers du Collège philosophique, Arthaud, Paris (reluată în *Traité des vertus*, capitolele XIII-XIV, Bordas, Paris, 1968-1972).

1949 *Traité des vertus**, Bordas, Paris.

1954 *Philosophie première. Introduction à une philosophie du presque**, PUF, Paris.

1956 *L'Austérité et la vie morale*, Flammarion, Paris.

1957 *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, PUF, Paris.

1960 *Le Pur et l'impur**, Flammarion, Paris (*Pur și impur*, trad. rom. de Elena-Brândușa Steiciuc, Nemira, București, 2001).

1963 *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris.

1966 *La Mort**, Flammarion, Paris (*Tratat despre moarte*, trad. rom. de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara, 2000).

1967 *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, Paris (*Iertarea*, trad. rom. de Laurențiu Zoicaș, Polirom, Iași, 1998).

1968 *Traité des vertus**, reed. completă ; t. 1 : *Le Sérieux de l'intention*, Bordas, Paris.

1970 *Traité des vertus**, reed. completă ; t. 2 : *Les Vertus et l'amour*, Bordas, Paris.

1971 *Pardonner ?*, Le Pavillon/Roger Maria, Paris (reed. cu titlul *L'Imprescriptible*, Seuil, Paris, 1986).

1972 *Traité des vertus**, reed. completă ; t. 3 : *L'Innocence et la méchanceté*, Bordas, Paris.

1974 *L'Irréversible et la nostalgie**, Flammarion, Paris (*Ireversibilul și nostalgia*, trad. rom. de Vasile Tonoiu, Univers Enciclopedic, București, 1998).

1978 *Quelque part dans l'inachevé**, în colaborare cu B. Berlowitz, Gallimard, Paris.

1980 *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, ed. nouă revăzută* ; t. 1 : *La Manière et l'occasion*, t. 2 : *La Méconnaissance, le malentendu*, t. 3 : *La Volonté de vouloir*, Seuil, Paris.

1981 *Le Paradoxe de la morale**, Seuil, Paris (*Paradoxul moralei*, trad. rom. de Janina Ianoși, Echinox, Cluj-Napoca, 1997).

1984 *Sources (1. Tolstoï, Rachmaninov. 2. Ressembler, dissembler. 3. Hommages : Xavier Léon, Léon Brunschvicg, Jean Wahl)*, selecție de F. Schwab, Seuil, Paris.

Lucrări postume

1986 *L'Imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Seuil, Paris (*Să iertăm ?*, trad. rom. de Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998).

1994 *Premières et dernières pages*, selecție de F. Schwab, Seuil, Paris.

1994 *Penser la mort ?* (convorbiri), selecție de F. Schwab, Liana Levi, Paris ; reed. Liana Levi, col. „Piccolo", Paris, 2003.

1995 *Une vie en toutes lettres. Correspondance*, ed. stabilită de F. Schwab, Liana Levi, Paris.

1998 *Philosophie morale*, Flammarion, col. „Mille et une pages", Paris, ed. stabilită și prefață de F. Schwab. – Acest titlu nu-i aparține lui Vladimir Jankélévitch. Lucrarea reunește cărțile următoare : *La Mauvaise Conscience* ; *Du mensonge* ; *Le Mal* ; *L'Austérité et la vie morale* ; *Le Pur et l'impur* ; *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* ; *Le Pardon*.

1998 Plotin, *Ennéades I, 3, „Sur la dialectique"*, ed. J. Lagrée și F. Schwab, prefață de L. Jerphagnon, Le Cerf, Paris.

MUZICĂ

1938 *Gabriel Fauré et ses mélodies*, Plon, Paris (reed. cu titlul *Fauré et l'inexprimable*, t. 1 din *De la musique au silence*, Plon, Paris, 1974).
1939 *Ravel**, Rieder, Paris (reed. cu acelaşi titlu în 1995, Seuil, Paris).
1942 *Le Nocturne*, Marius Audin, Lyon (reed. cu acelaşi titlu în 1957, Albin Michel, Paris).
1949 *Debussy et le mystère*, La Baconnière, Neuchâtel (reed. cu titlul *La Vie et la mort dans la musique de Debussy*, La Baconnière, Neuchâtel, 1968, și cu titlul *Debussy et le mystère de l'instant*, t. 2 din *De la musique au silence*, Plon, Paris, 1976).
1955 *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicales*, Flammarion, Paris.
1961 *La Musique et l'ineffable*, Armand Colin, Paris (reed. cu acelaşi titlu în 1983, Seuil, Paris).
1968 *La Vie et la mort dans la musique de Debussy*, La Baconnière, Neuchâtel.
1979 *Liszt et la rhapsodie. Essai sur la virtuosité*, t. 3 din *De la musique au silence*, Plon, Paris.
1983 *La Présence lointaine. Albeniz, Séverac, Mompou*, Seuil, Paris.

Lucrări postume

1988 *La Musique et les heures* („Satie et le matin", „Rimski-Korsakov et le plein midi", „Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui", „Chopin et la nuit", „Le nocturne"), selecţie de F. Schwab, Seuil.
1998 *Liszt, rhapsodie et improvisation*, ed. şi prefaţă de F. Schwab, Flammarion, Paris.

Cuprins

Planul cursului anunțat de Vladimir Jankélévitch nu a fost întotdeauna respectat, se pare din lipsă de timp. Acest cuprins este orientativ și este stabilit de noi.